HENRY CORBIN

en islam iranien

aspects spirituels et philosophiques

II

sohrawardî et les platoniciens de perse





Henry Corbin

En Islam iranien

Aspects spirituels et philosophiques

TOME II

Sohrawardî et les Platoniciens de Perse

Gallimard

ARGUMENT DES LIVRES I ET II

Le monde islamique n'est pas un monolithe; son concept religieux ne s'identifie pas avec le concept politique du monde arabe. Il y a un Islam iranien, comme il y a un Islam turc, indien, indonésien, malais, etc.

Malheureusement, si une littérature abondante est à la disposition du lecteur curieux de connaître l'archéologie et les arts de l'Iran, avant et depuis l'Islam, peu de livres, en revanche, répondent à la question du chercheur qui s'interroge sur les « motivations » de la conscience iranienne ayant configuré ces formes.

A l'intérieur de la communauté islamique, le monde iranien a formé dès l'origine un ensemble dont les traits caractéristiques et la vocation ne s'élucident que si l'on considère l'univers spirituel iranien comme formant un tout, avant et depuis l'Islam. L'Iran islamique a été par excellence la patrie des plus grands philosophes et mystiques de l'Islam; pour eux, la pensée spéculative ne s'isole jamais de sa fructification et de ses conséquences pratiques, non point simplement quant à ce que nous appelons aujourd'hui le milieu *social*, mais quant à la totalité concrète que l'homme nourrit de sa propre substance, par-delà les limites de cette vie, et qui est son monde *spirituel*.

C'est en restant fidèle à cette prise de position que l'auteur a édifié le monument qu'il présente ici en sept livres, et qui est le résultat de plus de vingt ans de recherches, menées en Iran même, dans les bibliothèques comme dans l'intimité de ses amis iraniens, conjuguées avec l'expérience d'un enseignement donné à Paris et à Téhéran. Sa méthode se veut essentiellement *phénoménologique*, sans se rattacher à une école phénoménologique déterminée. Il s'agit pour lui de rencontrer le *fait* religieux en laissant se montrer l'*objet* religieux tel qu'il se montre à ceux

à qui il se montre. D'où le sous-titre essentiel donné à l'ouvrage : *aspects spirituels et philosophiques*. Qui dit *aspect* suppose *spectateur*, mais ici le spectateur, qui est le phénoménologue, doit devenir l'hôte spirituel de ceux à qui se montre cet objet et en assumer avec eux la charge. Toute considération *historique* restera donc immanente à cet objet, sans lui imposer du dehors quelque catégorie étrangère, considération dialectique ou autre. C'est à cette condition que sont possibles, synchroniquement, les recroisements suggérés par l'auteur en maints passages, parce qu'il s'agit des variations d'un même objet.

Les deux premiers tomes contiennent les livres I et II de l'ouvrage.

Le *livre Ier* s'applique à montrer quelques aspects essentiels du shî'isme duodécimain ou imâmisme, fortement implanté dès les origines en Iran, et devenu depuis le XVIe siècle religion officielle. Ces aspects sont dégagés et analysés à partir de ce que l'auteur a déjà proposé d'appeler le « phénomène du Livre révélé », tel qu'il se montre à ceux que le Qorân désigne comme *Ahl al-Kitâb*, cette « communauté du Livre » qui englobe judaïsme, christianisme et Islam. Dans chacun des rameaux de la tradition abrahamique, interprètes de la Bible et du Qorân se sont trouvés placés devant les mêmes problèmes et les mêmes tâches : pour tous il s'est agi de savoir quel est le sens *vrai* du Livre. De part et d'autre, la recherche du sens vrai, qui est le sens spirituel caché sous l'apparence littérale, a développé des méthodes semblables pour faire apparaître le sens *ésotérique*, c'est-à-dire intérieur, de la Révélation divine. Le « phénomène du Livre » est à l'origine de l'*herméneutique*, c'est-à-dire du « Comprendre ». Il est probable que les herméneutes ésotéristes de la Bible et du Qorân ont encore beaucoup à apprendre aux philosophes qui de nos jours se montrent si préoccupés, précisément, d'*herméneutique*.

Le terme technique désignant l'herméneutique ésotérique du Qorân est le mot *ta'wîl*, lequel signifie « reconduire » une chose à son origine, à son archétype. La métaphysique shî'ite est dominée par l'idée du Dieu inconnaissable, inaccessible, innommable en son Essence, et par l'idée de son *épiphanie* dans le plérôme des Quatorze entités de lumière, manifestées sur terre en la personne des « Quatorze Immaculés » (le Prophète, sa fille Fâtima, les Douze Imâms). Le sens ésotérique que le *ta'wîl* shî'ite dégage des données qorâniques littérales, concerne principalement ce plérôme des Quatorze. Il illustre, par le fait même, le concept proprement shî'ite de la prophétologie, duquel il résulte que le shî'isme refuse d'avoir son avenir derrière soi.

A la différence de l'Islam sunnite majoritaire, pour lequel, après la mission du dernier Prophète, l'humanité n'a plus rien de nouveau à attendre, le shî'isme maintient ouvert l'avenir en professant que, même après la venue du « Sceau des prophètes », quelque chose est encore à attendre, à savoir la révélation du sens spirituel des révélations apportées par les grands prophètes. Telle fut la tâche herméneutique dont ont été investis les saints Imâms, et leur enseignement remplit des volumes. Mais cette intelligence spirituelle ne sera complète qu'à la fin de notre *Aiôn*, lors de la parousie du Douzième Imâm, l'Imâm présentement caché et pôle mystique de ce monde.

L'herméneutique comporte ainsi une perception propre de la temporalité, laquelle s'exprime dans une périodisation de l'histoire : au temps de la mission des prophètes, succède le temps de l'initiation spirituelle. Là même, la prophétologie shî'ite recroise les aspirations du mouvement joachimite en Occident et son annonciation du règne de l'Esprit. Mais cette périodisation est en fait d'ores et déjà de la *métahistoire*, car sa dimension essentiellement eschatologique brise l'histoire.

De même que l'herméneutique, l'imâmologie a placé les penseurs shî'ites devant les mêmes problèmes que la christologie avait posés aux penseurs chrétiens, mais les penseurs shî'ites ont toujours tendu à les résoudre dans le sens rejeté par la christologie officielle. C'est peut-être ainsi que la gnose shî'ite s'est préservée de toute laïcisation en messianisme social.

Métaphysique shî'ite et spiritualité shî'ite sont la substance l'une de l'autre. Une information exclusivement limitée à l'Islam sunnite majoritaire, a trop longtemps conduit à identifier soufisme et Islam spirituel. En fait la spiritualité shî'ite déborde le soufisme. Certes, il y a des congrégations soufies shî'ites, l'arbre généalogique de la plupart des *tarîqat* ou congrégations remontant aussi bien à l'un des Imâms. Mais l'ésotériste shî'ite est d'ores et déjà, comme tel, sur la Voie (la *tarîqat*), sans même avoir à entrer dans une congrégation soufie. Au sommet d'un Sinaï mystique, la connaissance de l'Imâm comme de son guide personnel, le conduit à la connaissance de soi.

Le *livre II* est tout entier consacré à un autre aspect aussi fondamental que caractéristique de la philosophie et de la spiritualité de l'Islam iranien, aspect qui aussi bien s'alliera d'emblée avec le shî'isme de maints penseurs iraniens. C'est l'aspect que typifie par excellence le terme *ishrâq*, lequel désigne le lever du soleil (*aurora consurgens*), son « *orient* ». De même que la philosophie de l'*Ishrâq*, comme « théosophie » de la Lumière, est *la*

théosophie « orientale », les philosophes *ishrâqîyûn* sont les philosophes « orientaux », au sens métaphysique du mot « orient ». Ils sont aussi souvent désignés comme les « Platoniciens », par opposition aux péripatéticiens de l'Islam. A l'origine de ces « Platoniciens de Perse » en Islam, il y eut la volonté héroïque d'un jeune penseur génial, originaire du nord-ouest de l'Iran, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, qui devait mourir à Alep, en Syrie, à l'âge de trente-six ans, en martyr de sa cause (1191). Ses œuvres énoncent elles-mêmes clairement son propos : ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse, la philosophie de la Lumière et des Ténèbres; en quelque sorte rapatrier en Perse islamique les Mages hellénisés, et cela même grâce à l'herméneutique (le *ta'wîl*) dont la spiritualité islamique lui offrait les ressources.

Quelque trois siècles avant le grand philosophe byzantin Gémiste Pléthon, l'œuvre du penseur iranien opère la conjonction des noms de Platon et de Zarathoustra/Zoroastre, comme hérauts d'une même tradition « orientale » remontant à Hermès, le père des Sages. Les Idées platoniciennes sont interprétées en termes d'angélologie zoroastrienne. L'herméneutique de l'être fait droit à un troisième monde dont les philosophies du concept étaient impuissantes à fonder l'ontologie : entre le monde intelligible et le monde sensible il y a le *mundus imaginalis*, un monde parfaitement réel, non point l' « imaginaire » auquel en sont réduites nos philosophies exotériques, mais un monde qu'il faut désigner par un terme propre : l'*imaginal*. Sohrawardî eut conscience de fonder par l'ontologie de ce « tiers monde » la réalité objective des révélations des prophètes, des visions des mystiques, des événements de la Révélation, et le thème en restera présent au long des siècles de la pensée iranienne.

Il est caractéristique que cette métaphysique de la Lumière identifie la Source primordiale de celle-ci avec ce que la théosophie zoroastrienne désigne comme *Xvarnah* ou « Lumière de Gloire ». De cette Source procèdent les hiérarchies archangéliques, dont la structure correspond ici à une synthèse de l'angélologie zoroastrienne et des hiérarchies célestes du néoplatonisme de Proclus. Le motif même du *Xvarnah* offre des résonances et des prolongements inépuisables. Des recherches antérieures en ont homologué les formes de manifestation avec celles du saint Graal dans nos traditions occidentales. Aussi bien le motif du Graal, de la coupe mystique miroir-du-monde, figure-t-il dans l'épopée héroïque de l'ancien Iran, et il est présent dans l'œuvre de Sohrawardî, où il typifie le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique qui est un fait capital de l'histoire culturelle de l'Iran. C'est ce passage même qui s'annonce

dans un cycle de brefs romans initiatiques, composés presque tous en persan, et dont la richesse des symboles permet à Sohrawardî de conduire son lecteur au terme de son désir, mieux encore que ses grands ouvrages systématiques. L'auteur insiste spécialement sur deux romans spirituels, dont l'un a pour contexte la geste mystique iranienne, et dont l'autre s'ordonne à la geste gnostique en général.

La tradition « orientale » de Sohrawardî est demeurée active en Iran jusqu'à nos jours; elle eut une grande influence en Inde à l'époque de la réforme religieuse de Shâh Akbar.

Ces deux premiers livres de l'ouvrage présentent ainsi un double aspect essentiel de la gnose islamique, telle que l'a configurée l'esprit de l'Islam iranien. Au moment où des découvertes récentes ont donné un nouvel essor aux études gnostiques, aussi bien dans le domaine de l'ancien gnosticisme que dans le domaine de la gnose juive, ces recherches viennent à leur heure.

Sous presse. Le tome III contiendra le livre III de l'ouvrage *(Les Fidèles d'amour)*; le livre IV *(Shî'isme et soufisme).*

Le tome IV contiendra le livre V *(L'École d'Ispahan)*; le livre VI *(L'École shaykhie)* et le livre VII *(Le Douzième Imâm et la chevalerie spirituelle)*, ainsi qu'un index général.

Livre II

SOHRAWARDÎ ET LES PLATONICIENS DE PERSE

CHAPITRE PREMIER

Le grand projet d'une vie

I. - *La vie et le martyre*

Sohrawardî est traditionnellement désigné en Iran comme *shaykh al-Ishrâq*, le shaykh ou le docteur de l'*Ishrâq*. Ce dernier mot, désignation et emblème de la doctrine, est devenu inséparable du nom du maître de l'*Ishrâq*. Ce qu'il signifie littéralement, c'est le lever du soleil, *aurora consurgens*, l'illumination matinale. L'adjectif *ishrâqî* qualifie l'auroral, l'oriental, ce qui revêt la splendeur du matin, l'astre à son lever. *Ishrâqî-namâz*, c'est la prière du matin, l' « heure de Prime » parmi nos heures canoniales. La doctrine *ishrâqî*, c'est la *theosophia matutina*. Les *Ishrâqîyûn*, ce sont tous les penseurs et spirituels qui professent cette doctrine. Nous verrons bientôt comment Sohrawardî dévoile les différents aspects de cet *Orient*, pour en faire l'emblème de la spiritualité iranienne. Nous verrons aussi comment et pourquoi sa doctrine est en connivence, secrète d'abord, puis déclarée, avec la théosophie shî'ite [1]. Nombre de penseurs shî'ites ont été des *Ishrâqîyûn*.

Leur cas typifie par excellence le sort de la méditation philosophique en Islam. Postérieurement à Avicenne (ob. 428/1037), il y eut, d'une part, la critique de la philosophie par Ghazâlî (ob. 505/1111). Plus d'un historien occidental, séduit par les analogies apparentes, a comparé cette critique avec celle de Kant.

1. On rappelle de nouveau que le mot *théosophie* est pris ici au sens étymologique du mot grec θεοσοφία dont l'arabe *hikmat ilâhîya* est l'équivalent littéral. Sohrawardî l'entend au sens du mot *'irfân* (une connaissance qui est *gnose*). Elle met en œuvre non point une représentation conceptuelle et abstraite des choses, mais une perception directe *(kashf)*, une présence réelle *(hodûr, hozûr)* des mondes spirituels.

Il était entendu qu'ensuite il n'y avait plus de métaphysique possible, comme si l'abdication d'un ou de plusieurs philosophes pouvait suffire à convaincre les autres de renoncer aux raisons pour lesquelles, depuis toujours, l'être humain n'a pu se passer d'une métaphysique. Malheureusement la manière de comprendre ce que l'on a appelé l' « aventure philosophique », restait un peu trop limitée au champ d'horizon de l'Occident. Les conséquences de la critique ghazalienne, on les percevait dans l'effort, sans lendemain, d'Averroës (ob. 595/1198) en Andalousie. Après Averroës, ce que l'on désigna longtemps, par une regrettable erreur d'optique, comme philosophie « arabe », allait se perdre dans les sables, tandis que prospérait en Occident l'averroïsme latin. L'on perdait ainsi de vue ce qui s'était passé, d'autre part, postérieurement à Avicenne : du vivant même d'Averroës, et en puissant contraste, la montée de l'œuvre immense d'Ibn 'Arabî [2], dont la spiritualité de l'Orient islamique devait vivre jusqu'à nos jours; et en Iran, la métamorphose de l'avicennisme en cette « philosophie orientale » qui fut l'œuvre de Sohrawardî.

Ce que Sohrawardî s'est proposé, le grand projet de sa vie, tel qu'il l'a conçu et tel qu'il est apparu de génération en génération à ses disciples, c'est beaucoup moins l'idéal d'un « fondateur » que celui d'un « résurrecteur ». Son grand dessein fut de *ressusciter* la vision spirituelle de l'ancienne Perse, et c'est sur la voie d'un tel dessein qu'il déclarera n'avoir pas eu de prédécesseur. Qu'il n'y ait pas de malentendu. Le zoroastrisme existait encore, comme il existe encore de nos jours, en Iran. Il n'y avait pas à le « ressusciter », et Sohrawardî ne s'est jamais donné comme un zoroastrien, ni comme un « converti » ni comme un réformateur du mazdéisme. Né dans l'Islam, il resta un *moslim* et un *mu'min*, car c'est là même, au sein de l'Islam, que se présentait à lui le *lieu* de son projet.

Comme il nous le fait savoir lui-même, sa vocation et sa fonction furent en premier lieu celles d'un philosophe. Il connut à Ispahan un milieu philosophique où le souvenir d'Avicenne était encore vivant. Il ne nous dit pas à quel moment exact il connut le soufisme dont ses traités attestent l'expérience personnelle, ni ce qu'il connut exactement de la théosophie et de la prophétologie shî'ite dont les traces sont décelables dans son œuvre et finalement expliquent les raisons du procès qui lui fut intenté à Alep. Ce dont il nous fait la confidence au cours de son

2. Voir dans notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958, pp. 33-36, le récit pathétique de l'entrevue du jeune Ibn 'Arabî avec Averroës, ainsi que le récit des funérailles du grand philosophe de Cordoue (1198).

livre majeur, c'est l'illumination soudaine qui lui révéla le sens et les sources de la sagesse de l'ancienne Perse. De cette vision prit naissance le projet qui mobilisa dès lors toutes ses forces, et lui permit de faire se rejoindre les noms de Platon et de Zarathoustra/Zoroastre, quelque trois siècles avant que le grand philosophe byzantin Gémiste Pléthon († entre 1450 et 1464) tente lui-même semblable entreprise.

Mais ce projet, bien qu'il fût inconcevable dans les limites de la religion littérale purement exotérique, Sohrawardî ne l'éprouvait nullement comme un combat contre l'Islam. Loin de là, ce sont toutes les énergies de la foi mystique, celles de l'Islam spirituel vivant en lui, qui lui permirent d'assumer son projet et de le mener à bien. Porté par l'inspiration prophétique de la spiritualité islamique, Sohrawardî entrevit que l'herméneutique du sens caché des Révélations divines, le *ta'wîl*, avait la puissance d'englober le sens de la prophétie zoroastrienne, le sens qu'il appartenait précisément à ce seul *ta'wîl* de découvrir. De même que, par l'idée de la *walâyat*, la théosophie shî'ite, nous l'avons vu, pénètre le sens de la mission des prophètes antérieurs au « Sceau des prophètes », en incluant dans sa prophétologie la mission des prophètes de la Bible, de même dans l'éclat de la Lumière-de-Gloire (le *Xvarnah*), entrevue à son tour au « Lotus de la Limite », Sohrawardî discerna que le prophète et les héros de l'ancienne Perse partageaient, eux aussi, les destins marqués dans la hiérohistoire des « peuples du Livre ». A l'égard de la sagesse de l'ancienne Perse zoroastrienne, il assuma en quelque sorte le rôle médiateur de Salmân le Pur (*Salmân Pâk*, ou Salmân le Perse, *Salmân Pârsî*) entre la communauté iranienne et la Famille du Prophète *(Ahl al-Bayt)*. Selon les mots mêmes prononcés par le Prophète, « Salmân est l'un des nôtres, un membre de notre Maison ». A leur tour les *Ishrâqîyûn* firent que les motifs sohrawardiens devinrent, eux aussi, les adoptés de la théosophie shî'ite. C'est pourquoi l'apparition de Sohrawardî dans la vie philosophique et spirituelle de la Perse islamique fut d'une telle importance que la trace ne s'en effaça plus. Lui aussi, en pleine jeunesse, devait sceller par sa mort en martyr, loin de son Iran natal, à Alep, le sens de sa cause : celle des *'orafâ*, les théosophes mystiques, toujours exposés à la vindicte des docteurs de la Loi, quand il arrive que ces derniers soient un peu trop proches des ambitions du pouvoir.

La courbe de sa vie et de son œuvre, nous avons eu déjà l'occasion de l'esquisser ailleurs, puisque une admiration de jeunesse nous avait conduit à nous faire l'éditeur du *corpus* de ses traités. Mais les livres deviennent rares, ou échappent à l'attention du

lecteur non orientaliste. Il nous faut donc en esquisser de nouveau ici l'essentiel [3].

Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, qu'il importe de ne pas confondre avec ses homonymes soufis [4], naquit, comme son nom l'indique, à Sohraward en 549 h. (1155 A. D.) ou à peu près. La ville de Sohraward, au sud de Zenjân et à l'ouest de Soltâniyeh, dans la province de Jabal, l'ancienne Médie, au nord-ouest de l'Iran, était encore florissante et peuplée à l'époque (antérieurement aux invasions mongoles). Au cours d'un de ses ouvrages, dans la partie consacrée à la *Physique*, l'auteur, à propos de phénomènes de pétrification observés par lui, fait expressément allusion à sa ville natale : « Comme nous l'avons observé, dit-il, dans notre pays... à proximité de la ville de Sohraward [5]... »

Tout jeune encore, il vint étudier à Marâgheh, en Azerbaïdjan, auprès du Shaykh Majdoddîn Gîlî. Celui-ci eut alors aussi comme élève Fakhroddîn Râzî, autre nom célèbre dans l'his-

3. Indiquons ici une fois pour toutes l'état des œuvres de Sohrawardî publiées jusqu'à maintenant. Nous en avons nous-même publié deux volumes, munis l'un et l'autre d'une longue étude introductrice en français, à savoir : *Opera metaphysica et mystica I* (Bibliotheca Islamica, 16), Istanbul 1945. (Ce volume contient la partie métaphysique de trois ouvrages en arabe formant une trilogie : le *Kitâb al-Talwîhât al-lawhîya wa'l-'arshîya*, le *Kitâb al-Moqâwamât*, le *Kitâb al-Mashâri' wa'l-Motârahât*, c'est-à-dire respectivement le « Livre des Élucidations inspirées de la Table et du Trône », le « Livre des résistances », le « Livre des carrefours et entretiens ».) Un second volume, *Œuvres philosophiques et mystiques I* (= *Opera metaphysica et mystica* II), Téhéran-Paris 1952 (Bibliothèque Iranienne, vol. 2) comprend : le *Kitâb Hikmat al-Ishrâq*, ou « Livre de la Théosophie orientale », la *Risâla fî i'tiqâd al-hokamâ'* ou le « Symbole de foi des philosophes », la *Qissat al-ghorbat al-gharbîya* (arabe et persan) « Récit de l'exil occidental ». Un troisième volume, *Œuvres philosophiques et mystiques II* (= *Opera metaphysica et mystica III*), contient les *Œuvres en persan*, publiées par les soins de Seyyed Hosseïn Nasr, avec introduction en français par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 17), Téhéran-Paris 1969. Ce troisième volume contient trois grands traités philosophiques, dix épîtres mystiques et deux autres traités dont l'authenticité très probable n'est pas absolument certaine. Nous nous référerons ici à ces trois volumes sous les sigles abrégés suivants : *Op. metaph. I*, — *Op. metaph. II*, — *Op. metaph. III*, et pour leurs parties françaises respectives : *Prolégomènes I, II et III*. — (Les présentes notes étaient en cours de rédaction, lorsque nous avons reçu un exemplaire de la récente édition du *Kitâb al-Lamahât* [« Livre des aperçus en éclairs »], ed. with. Introd. and Notes by Emile Maalouf, Beyrouth, 1969.)

4. Ne pas confondre Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, notre *shaykh al-Ishrâq*, avec Abû'l-Najîb Sohrawardî (ob. 563/1167-68), élève d'Ahmad Ghazâlî, ni avec Shihâboddîn Abû Hafs 'Omar Sohrawardî (ob. 632/1234-1235), célèbre soufi de Baghdad.

5. Ms. Râghib 1480 (Istanbul), fol. 277. Pour la biographie de Sohrawardî, voir principalement la longue notice que l'on doit à son fidèle disciple Shamsoddîn Shahrazôrî (dans son histoire des philosophes intitulée : *Nozhat*

toire de la philosophie islamique. Il y eut même plus tard entre Sohrawardî et Fakhroddîn Râzî des échanges de vues dont subsiste la trace [6], mais le contraste entre les deux maîtres est aussi complet que possible. Fakhroddîn Râzî reste un éminent représentant de la Scolastique islamique (le *Kalâm*), et met rationnellement sa confiance dans les ressources de la dialectique héritée des philosophes grecs. Sadrâ Shîrâzî, à son tour, en tant qu'*Ishrâqî*, mettra en relief le contraste. Il semble, selon ce que rapporte Shahrazôrî, le fidèle disciple et biographe de Sohrawardî, que le jugement de notre shaykh était assez réservé, concernant les capacités philosophiques de Fakhr Râzî. En revanche, le jugement de ce dernier sur Sohrawardî était tout admiratif. On raconte qu'après la mort de Sohrawardî, un exemplaire de ses *Talwîhât* parvint entre les mains de Fakhr Razî, et que celui-ci baisa pieusement le livre.

Après ses études à Marâgheh, Sohrawardî s'en alla à Ispahan où, comme on le sait, Avicenne avait déployé son activité pendant plusieurs années, et c'est à Ispahan même que Sohrawardî prit contact avec la tradition avicennienne. Il y étudia à fond un ouvrage de 'Omar ibn Sahlân Sâwajî, qu'il discute à maintes reprises dans l'un de ses grands ouvrages. Ibn Sahlân avait lui-même commenté un traité mystique d'Avicenne, cette *Épître de l'Oiseau* que Sohrawardî, à son tour, traduisit en persan [7]. A Ispahan également il écrivit un de ses premiers traités en persan à l'intention d'un groupe d'amis [8]. Ensuite commença

al-Qolûb), publiée in *Three Treatises on Mysticism...* ed. and transl. by Otto Spies and S. Khatak, Stuttgart 1935. Cf. en outre Ibn Abî 'Osaybi'a, éd. Muller, II, pp. 167-171; Ibn Khallikân, *Wafiyat*, trad. de Slane, t. IV, pp. 153 ss.; Qazwînî, *Athâr al-bilâd*, éd. Wüstenfeld, p. 264; Yaqût, *Irshâd*, éd. Margoliouth, III, 269 ss. Qotboddin Ashkevârî, disciple de Mîr Dâmâd (*infra* t. IV, liv. V), lui a consacré une longue notice dans son *Mahbûb al-Qolûb* (éd. en cours à Téhéran). Sur la ville de Sohraward, cf. nos *Prolégomènes III*, pp. 144 ss., ainsi que les deux planches panoramiques annexées.

6. Les relations entre Fakhroddîn Râzî et Sohrawardî ont été soulignées par le regretté Paul Kraus, *Les « Controverses » de Fakhroddîn al-Râzî* (Bulletin de l'Institut d'Égypte XIX, 1937), p. 194, n. 4. La notice de Qazwînî (*op. cit.*, p. 264) est, d'autre part, assez éloquente : il y eut, dit-il, des conversations *(mobâhathât)* entre les deux contemporains; c'est seulement après la mort de Sohrawardî qu'un exemplaire du livre des *Talwîhât* tomba sous les yeux de Fakhroddîn; alors celui-ci pleura et baisa le livre. Comme nous le relevons ci-dessus, si le sentiment de Fakhroddîn à l'égard de Sohrawardî était tout admiratif, il semblerait, selon Shahrazôrî (cf. *Nozhat*, p. 100), que le jugement de Sohrawardî à l'égard de la valeur philosophique de son contemporain était un peu réticent.

7. Voir la traduction intégrale de cette « Épître » ou « Récit de l'Oiseau » dans notre ouvrage sur *Avicenne et le Récit visionnaire* I (Bibl. Iranienne, vol. 4), pp. 215-221.

8. C'est le traité *Bostân al-Qolûb* (Le Jardin de l'homme intérieur) en persan; cf. *Op. metaph. III* (*supra* p. 12, n. 3).

pour lui une vie itinérante, occupée à fréquenter les communautés de soufis, vie éprise de la solitude qui permet à la méditation de gravir les degrés de la Voie mystique. Il séjourna à Diyâr Bakr, dans le sud-est de l'Anatolie, où il reçut le meilleur accueil à la cour des Seljouqides de Roum. Il dédia même à l'un d'eux, 'Imâdoddîn Qarâ Arslân, émir de Kharpout, l'ouvrage qu'il intitula « Livre des Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn » *(Alwâh 'Imâdîyâ)* [9]. Ce qu'il cherchait au cours de ces longues pérégrinations, nous l'entendons, dans la dernière page de l'un de ses ouvrages majeurs, nous en faire la confidence.

Il s'acheminait ainsi vers un destin dont l'un de ses amis intimes, Fakhroddîn Mardînî, avait eu le pressentiment. Comme il s'entretenait de lui avec leurs compagnons, Fakhr Mardînî leur avait dit : « De quel feu, de quel éclat d'aurore brille ce jeune homme! Je n'ai jamais de ma vie rencontré personne qui lui ressemble. Mais je redoute pour lui l'excès même de sa fougue, son peu de prudence à se garder. Je redoute que cela ne devienne la cause de sa perte. » Divination hélas! trop justifiée. Lorsque lui parvint la nouvelle du meurtre de Sohrawardî, le même shaykh put dire à ses disciples : « Ne vous l'avais-je pas prédit, alors que j'étais dans l'anxiété à son sujet [10]? »

Précisément, c'est après un long séjour auprès de son ami Fakhroddîn Mardînî, à Diyâr Bakr, que Sohrawardî se rendit en Syrie, à Alep, d'où il ne devait jamais plus revenir. Alep avait alors pour gouverneur al-Malik al-Zâhir, l'un des fils de Salâhoddîn, le *Saladin* de l'histoire des Croisades. Certains de nos romans de chevalerie ont paré le personnage de Saladin d'une auréole qui malheureusement s'évanouit, lorsqu'on le regarde du côté oriental. Son fanatisme le fit entrer en un violent conflit avec son propre fils, au sujet de notre *shaykh al-Ishrâq*. Une amitié profonde et fidèle avait en effet rapidement uni les deux jeunes gens, al-Malik Al-Zâhir et Sohrawardî, de même que quelques années plus tard le grand théosophe mystique, Mohyiddîn Ibn 'Arabî, devait également devenir l'ami intime du même fils de Saladin. Cependant le biographe, Shahrazôrî, nous rapporte un écho des disputes véhémentes au cours desquelles se heurtèrent Sohrawardî et les juristes ou docteurs de la Loi, les *foqahâ*. Notre jeune shaykh semble avoir renoncé à toute prudence, à la salutaire pratique du *ketmân;* il semble

9. Ouvrage en arabe, que l'auteur traduisit lui-même en persan, *Alwâh-e 'Imâdî;* cette version persane est publiée par S. H. Nasr in *Op. metaph. III.*

10. Ibn Abî 'Osaybi'a, II, 167-168. Fakhroddîn Mardînî était né à Mardîn et y mourut le 21 Dhû'l-Hijja 594 (24 octobre 1198). Médecin et commentateur d'Avicenne, il professa, entre autres, à Damas. Sohrawardî venait de le quitter, lorsqu'il accomplit son fatal voyage à Alep.

avoir livré le fond de sa pensée, sans rien dissimuler de son lexique technique.

L'accusation portée contre lui par les docteurs de la Loi est tout à fait significative, si nous nous reportons à ce qui a été exposé ici même, au cours du livre précédent, concernant la prophétologie et l'imâmologie du shî'isme (*supra* livre I, chap. VI). Un fragment de dialogue aux répliques serrées, transmis par un historien qui d'ailleurs semble peu suspect de sympathie à l'égard de notre shaykh, fait nettement ressortir l'accusation portée par les docteurs de la Loi. « Tu as dit dans tes livres que Dieu a le pouvoir de créer, chaque fois qu'il le veut, un prophète ? — Certes, Dieu a puissance sur toutes choses. — Mais non pas sur la création d'un prophète. — Est-ce impossibilité absolue ou non ? — Tu es un *kâfir* [11]. » Le *takfîr*, la sentence condamnant l'impiété, l'infidélité à l'égard de l'Islam, tombe ainsi brutalement. Certes, la portée d'un *takfîr* est limitée, comme est aussi limitée l'autorité qui se donne ici le droit de le formuler; il serait inexact de comparer avec l'excommunication qui présuppose le phénomène Église et une autorité pontificale. Si Sohrawardî avait émigré discrètement ailleurs, les conséquences n'en auraient probablement pas été tragiques. Mais sa nature profonde, son goût de la loyauté et du défi, le sentiment d'une cause dépassant l'intérêt de sa personne, tout cela s'opposait à une telle fuite.

L'accusation était portée sans nuance. Mais comment demander des nuances à ceux qui la portaient ? En vérité, je ne connais pas de texte où Sohrawardî énoncerait, en propres termes, que Dieu peut créer un prophète, un *nabî*, chaque fois qu'il le veut, c'est-à-dire même postérieurement à la venue de celui qui fut le « Sceau des prophètes ». En revanche, lorsque le prologue de son grand livre de la « Théosophie orientale » se réfère à la succession secrète de la sainte lignée des Sages théosophes (la *silsilat al-'irfân*), ayant son principe dans le *Qotb*, celui qui est leur *pôle* mystique, — ce prologue présuppose l'idée shî'ite originelle du cycle de la *walâyat*. L'idée sohrawardienne de cette lignée secrète appelle spontanément en référence un texte aussi caractéristique sur ce point que l'entretien du Ier Imâm avec son disciple Komayl ibn Ziyâd (*supra* livre I, chap. III). Les commentateurs de Sohrawardî ne s'y sont pas trompés, et ont cité tout au long cet entretien en commentant ce prologue.

Les *'olamâ*, eux non plus, ne s'y sont pas trompés. Certes, ils n'ont pas vu, ils ne pouvaient pas voir, que la succession du

11. Cf. 'Imâd al-Dîn, *Bostân al-Jâmi'*, éd. Claude Cahen (Bulletin d'études orientales, t. VII-VIII, Institut français de Damas, 1938), p. 150.

cycle de la *walâyat* présuppose justement, comme telle, que la prophétie législatrice comme telle est close, et que désormais il n'y aura plus de prophète-envoyé. Mais il reste que, malgré cela, quelque chose continue, *après*, et demeure ouvert sur l'*avenir ;* un quelque chose à quoi s'alimente toute une spiritualité qui refuse justement une religion de la Loi, pratiquée indépendamment de sa vérité ésotérique *(haqîqat)*. Ce quelque chose, c'est cette « sève divine » qui fait que le « phénomène du Livre saint » n'est pas *mort*, que la perpétuelle montée du sens caché *(bâtin)* sous l'écorce de l'exotérique *(zâhir)* en prépare des floraisons toujours nouvelles. Alors précisément il y a tout cela : l'idée que, si le cycle de la Révélation *(wahy)* donnée aux prophètes législateurs est clos, en revanche le cycle de l'inspiration *(ilhâm)* reste ouvert; l'idée de l'ésotérique caché sous tout exotérique, de la fonction vitale du *ta'wîl* ou herméneutique des symboles; l'idée que, sous la succession de la *walâyat*, se cache la continuation d'une prophétie secrète *(nobowwat bâtinîya)*, laquelle n'est plus la mission des prophètes envoyés et législateurs, mais est identique à cette *walâyat* qui dès l'origine, dès Adam, fut l'ésotérique de toute mission prophétique; l'idée que cet ésotérique aboutit non pas, comme on l'a dit superficiellement, à la « relativité de toutes les religions », mais à l'intégration de chacune à son rang dans l'*hexaéméron*, les « six jours de la Création » du cosmos religieux, tel que le décrit Nâsir-e Khosraw, un des plus grands théosophes ismaéliens iraniens. Et tout cela, les *'olamâ* d'Alep pouvaient ne pas le savoir explicitement, mais ils en avaient à coup sûr un pressentiment justifiant leur alarme. L'accusation portée contre Sohrawardî dénonçait *eo ipso* en lui un représentant du shî'isme ou du cryptoshî'isme, plus ou moins contraint alors à la clandestinité.

Or, c'était justement le moment où Saladin, était aux prises avec les Francs; le pouvoir sunnite avait, d'autre part, triomphé de la dynastie fatimide du Caire, laquelle avait incarné pendant plus de deux siècles les espoirs de l'Islam ésotérique des Ismaéliens. Nous avons rappelé ici même le paradoxe de tels espoirs (*supra* livre I, chap. II), et nous avons dit pourquoi, en revanche, la conception shî'ite duodécimaine correspondait mieux à l'essence métaphysique et spirituelle de l'Imâmat, impliquant la rentrée du XIIe Imâm dans l'occultation *(ghaybat)* jusqu'au Dernier Jour. Il est certain aussi que la sainte lignée des Sages théosophes et celle de leur Imâm ou *pôle* mystique, ne sont pas des dynasties de ce monde, ayant en ce monde un pouvoir politique quelconque qui entrerait en compétition avec d'autres pouvoirs. Par rapport à ceux-ci elle reste comme la dynastie des gardiens du Graal à l'égard de la succession officielle du Siège apostolique. Mais

peut-être précisément l'idée d'une telle succession, toute *incognito* et spirituelle, apparaît-elle, non pas inoffensive, mais d'autant plus dangereuse et alarmante aux yeux de ces puissants qui ne peuvent cerner d'autre horizon que celui sous lequel s'affrontent les dérisoires ambitions du pouvoir en ce monde.

Et c'est pourquoi un personnage comme Saladin ne pouvait que prêter une oreille attentive aux rapports de ses *'olamâ* [12]. « Si on le laisse vivre, écrivaient-ils en parlant de notre jeune shaykh, il va corrompre la foi d'al-Malik al-Zâhir. Si on le relâche, c'est tout le pays qu'il va corrompre. » Saladin envoie donc à son fils l'ordre de faire périr Sohrawardî. Mais al-Malik al-Zâhir engage une lutte pathétique. Refusant de se conformer à l'ordre, il tente de soustraire son ami à la vindicte des fanatiques. Nouvelle insistance des *'olamâ* auprès de Saladin, et nouvelle lettre de celui-ci à son fils, le menaçant, en cas de refus, de lui retirer le gouvernorat d'Alep. Il fallut que les acharnés revinssent trois fois à la charge, pour arracher le shaykh à l'amitié d'al-Malik al-Zâhir. Les circonstances finales n'ont jamais été élucidées par les biographes. On ne sait pas exactement de quel genre de mort périt le jeune shaykh. Peut-être même s'abstint-il volontairement de toute nourriture « jusqu'à ce que son Seigneur voulût bien le rappeler à Lui ». La date la plus communément admise comme celle de sa mort en la citadelle d'Alep, est le 5 Rajab 587/29 juillet 1191. Il devait avoir trente-six ans (ou trente-huit années lunaires). Pour les historiens indifférents il fut le shaykh *maqtûl* (mis à mort, tué, exécuté). Pour ses disciples il fut le shaykh *shahîd*, le *martyr*, le « témoin véridique sur le sentier de Dieu ». Pour les philosophes, les *Ishrâqîyûn* et les autres, il reste traditionnellement le *shaykh al-Ishrâq* [12a].

12. Shahrazôrî, *op. cit.* pp. 97-111, a décrit la résistance pathétique opposée par al-Malik al-Zâhir à son père, pour tenter de sauver son ami.

12*a*. Certains historiens marquent quelque hésitation sur la date de la mort du *shaykh al-Ishrâq*. La date généralement admise est bien 587 h. Shahrazôrî cependant hésite entre fin 586 et 588 h. 'Imâd al-Dîn (*supra* p. 15, n. 11) en place le récit sous l'année 588. Abû'l-Fedâ confirme la date de 587 h. (*Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux*, t. I, Paris 1872, p. 65). Signalons ici deux de nos travaux de jeunesse : 1) *Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)* [Publications de la Société des Études iraniennes, n° 16], Paris 1939. 2) *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* (Publications de la Société d'iranologie, n° 3), Téhéran 1946. Le premier de ces deux titres présente deux inexactitudes qui ont pour excuse l'inexpérience de la jeunesse et l'exemple des aînés. L'expression « Sohrawardî d'Alep » est trompeuse; quelqu'un qui est originaire de Sohraward, ne peut être originaire d'Alep. La *nisba* « *al-Halabî* » que l'on trouve chez quelques historiens ne signifie pas ici « originaire d'Alep », mais « mort à Alep ». En second lieu, nous avions employé le terme « illuminative » pour traduire *ishrâqî*. Il suffit de se reporter aux textes que nous

Si bref qu'ait été son passage en ce monde, et malgré les péripéties des voyages incessants, Sohrawardî eut une puissance de travail suffisante pour produire une œuvre considérable. Son biographe, Shahrazôrî, en a dressé une liste qui est la plus complète : une cinquantaine de titres d'ouvrages et d'opuscules, tant en arabe qu'en persan, dont le plus grand nombre est parvenu jusqu'à nous. Nous ne pouvons reproduire ici cette liste au complet [13]. Rappelons seulement que du point de vue de la structure et de l'intention respective des traités, nous les avons ailleurs répartis en quatre groupes :

1) Il y a une *trilogie* formée de trois grands traités systématiques qui, dans l'intention de l'auteur, sont essentiellement une propédeutique. Cette trilogie doit préparer le lecteur à aborder l'étude et la mise en pratique d'un quatrième ouvrage, celui qui renferme la grande pensée du shaykh, le « Livre de la Théosophie orientale » *(Kitâb Hikmat al-Ishrâq)* [14]. Les trois premiers offrent la même structure; ils comprennent la Logique, la Physique, la Métaphysique. Ils discutent en détail les thèses de base de la philosophie péripatéticienne, telle qu'elle était professée alors en Islam. Sohrawardî a en effet toujours estimé que la connaissance de cette philosophie, bien que le spirituel soit dans l'obligation de la dépasser, était la base et le point de départ de la formation du philosophe. Bien que les trois ouvrages gardent le ton austère du raisonnement technique, il arrive plus d'une fois que le texte explose sous la pression d'une inspiration lyrique qui, alors, dénonce la misère des aveugles en esprit, ou bien anticipe sur le secret déposé dans le livre de la « Théosophie orientale ». De ce dernier nous aurons à parler ici plus longuement.

avons publiés depuis lors, à nos prolégomènes (*supra* p. 12, n. 3) et aux pages qui les rappelleront ici même, pour se convaincre que l'intention de Sohrawardî a bien été d'instaurer une théosophie « orientale » *(ishrâqî)*, en donnant au mot « Orient » le sens qu'il lui donne lui-même. Qu'il soit donc bien entendu que le *shaykh al-Ishrâq*, ou *sâhib al-Ishrâq*, est le « maître de la théosophie orientale » et qu'il est originaire de Sohraward en Iran (de la province de Jabal, ancienne Médie). Shahrazôrî nous a conservé encore quelques détails pittoresques concernant sa personne : sa taille était parfaitement proportionnée; sa chevelure et sa barbe tiraient sur le blond roux; il aimait le *samâ'*, les séances de musique; il dédaignait les marques extérieures de l'autorité ou de la vanité mondaine; tantôt il portait une robe ample et longue et une coiffure aux riches couleurs; tantôt au contraire il se revêtait d'habits rapiécés; tantôt il portait simplement le vêtement de laine des soufis etc.

13. On en trouvera un inventaire complet dans nos *Prolégomènes I (Op. metaph. I)*, pp. 15 ss.

14. Ce sont les trois traités dont nous avons publié la partie métaphysique, les *Ilâhîyât* (la *philosophia divinalis*), cf. *supra* p. 12, n. 3.

2) Il y a un groupe d'*Opera minora*, tant en arabe qu'en persan, une huitaine de traités dont chacun, à la façon de ceux de la Trilogie, commence en général par un exposé de problèmes théoriques pour s'achever au seuil de l'expérience mystique.

3) Il y a, formant un cycle, une dizaine d'opuscules en persan, traités ayant la forme de discours en paraboles ou de récits d'initiation. Ils sont, avec le grand livre du shaykh, les plus caractéristiques de la spiritualité sohrawardienne. Ce ne sont plus des traités didactiques, mais des traités proprement *'irfânî*. Les considérations théoriques sont finies. Ils ont à entraîner le lecteur dans le mouvement de leur « histoire », à devenir sa propre histoire, et à le faire entrer ainsi dans la Voie. C'est pourquoi nous y insisterons en donnant ci-dessous la traduction de deux d'entre eux.

4) Il y a enfin, constituant un groupe à part, un ensemble de textes formant une sorte de « Livre d'heures », libre improvisation d'hymnes qui sont l'expression liturgique de l'*Ishrâq*. Ce sont des invocations aux puissances archangéliques, ou bien des prônes ou des psaumes d'inspiration eschatologique. Parfois une résonance de la piété manichéenne y est perceptible, comme dans cette invocation : « Fais monter la litanie de la Lumière, fais triompher le peuple de la Lumière, guide la Lumière vers la Lumière [15]. »

2. - *L'ascendance des* Ishrâqîyûn *ou théosophes « orientaux »*

Pour se faire une idée complète de ce qu'a voulu et de ce qu'a réalisé Sohrawardî, la lecture du grand livre qu'il intitule *Kitâb Hikmat al-Ishrâq*, est indispensable. Nous avons déjà consacré maintes années de travail à ce livre, et notre projet est d'en publier la traduction intégrale. Cependant l'on ne saurait isoler celle-ci de l'œuvre des commentateurs qui ont amplifié la doctrine *ishrâqî*, de siècle en siècle, en Iran. C'est pourquoi l'ensemble de la traduction doit inévitablement atteindre de vastes proportions [16]. On ne peut qu'y faire allusion ici et rappeler

15. Cf. *Prolégomènes I*, p. 45. Il est toujours dans notre intention d'éditer ce « Livre d'heures », mais la tâche présente de sérieuses difficultés.

16. Nous avons consacré plusieurs années de cours, à l'École des Hautes Études, au « Livre de la Théosophie orientale » de Sohrawardî ainsi qu'à ses commentateurs; voir nos rapports dans les *Annuaires* de la Section des Sciences Religieuses, de l'année 1957-1958 à l'année 1961-1962. On trouvera traduites plus loin, dans le livre V du présent ouvrage, chap. II, un certain nombre de *Gloses* de Mollâ Sadrâ Shîrâzî sur le livre de Sohrawardî. Nous

pourquoi ailleurs nous avons traduit le titre de l'ouvrage comme « Théosophie de l'Orient des Lumières » ou plus simplement « Livre de la Théosophie orientale ».

Quelques déclarations de l'auteur suffisent déjà à préciser le « climat » du livre, à faire pressentir comment se présente à notre shaykh l'idée de la grande famille des *Ishrâqîyûn*, les théosophes « orientaux », à l'intention desquels il rédigea le livre recélant le grand projet de sa jeune vie. Ce livre, il le termine par la déclaration suivante : « Frères, je vous confie la garde de ce livre. Veillez sur lui, préservez-le du profane qui en est indigne. Qu'il soit, de par Dieu! mon remplaçant (mon « khalife ») auprès de vous. J'ai fini de le composer à la fin du mois de Jomâdâ II de l'année 582 de l'Hégire, le jour où les sept planètes se trouvaient en conjonction dans le signe de la Balance. » Ici, l'un des commentateurs, Qotboddîn Shîrâzî (ob. 710/1310-1311 ou 716/1316-1317) observe qu'il s'agit du mardi 29 de ce même mois (correspondant pour nous au 16 septembre 1186), et que la parution de ce livre magnifique en ce même jour fut l'un des effets de cette conjonction remarquable. L'auteur ajoute : « Ce livre, c'est l'Esprit-Saint qui l'inspira à mon cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien que je n'aie pu réussir à le mettre par écrit qu'au cours de plusieurs mois, à cause des difficultés occasionnées par mes voyages. [17] »

Il ne s'agit donc pas d'un livre qui fut composé dans le silence confortable du cabinet de travail. Il fut le fruit d'une longue incubation : lectures, méditations, conversations pendant les voyages au lent parcours sur les longues pistes de l'Iran et de l'Anatolie, favorables aux hasards de tant de rencontres, de tant de découvertes. Et soudain la « journée merveilleuse » où le livre à l'état encore idéal se dresse tout entier dans la pensée de Sohrawardî. Avec ce livre prend définitivement corps tout le projet de son instauration théosophique, « sous l'inspiration de l'Esprit-Saint », c'est-à-dire de l'Ange Gabriel qui pour les philosophes de l'Islam est simultanément l'Ange de la Révélation et l'Ange de la connaissance.

Certaines pages de la grande *Trilogie* où l'auteur se réfère déjà à ce livre, nous inclinent à penser que la rédaction de l'ensemble dut être menée de front. Plusieurs allusions font comprendre l'objet de cette quête fiévreuse, les raisons de ces longues migrations rappelées dans le récit de sa vie, nonobstant les difficultés

espérons publier dans un délai limité la traduction française du texte de Sohrawardî et de la plus grande partie des *Gloses* de Mollâ Sadrâ, car ce sont deux monuments représentatifs, par excellence, de la philosophie iranienne.

17. *Hikmat al-Ishrâq*, § 280, p. 259; cf. nos *Prolégomènes II*, pp. 27-28.

que ces déplacements opposaient à la rédaction de ses livres. Au cours du troisième ouvrage formant la *Trilogie*, et au terme d'une longue discussion concernant le problème de l'être, discussion principalement dirigée contre l'école de l'avicennien Ibn Sahlân nommé déjà ici, Sohrawardî s'exprime ainsi : « Ces gens ne disposent d'aucun moyen pour repousser la difficulté, car les choses que nous venons de rapporter tout au long ne souffrent aucune ruse. L'enquêteur expérimenté éprouvera la certitude que les constructions dont font état ces phisosophes, sont en pure perte, et que leur propos n'est autre que de gaspiller le temps inutilement. C'est par l'apparition de philosophèmes de ce genre que la sagesse-théosophique *(hikmat)* se trouve interrompue, effacées les hautes sciences concernant l'Itinéraire spirituel et fermée la voie vers le *Malakût*. Car il ne subsiste finalement que des monceaux d'écritures, mais il y a des gens qui, en se donnant l'air de philosophes, se laissent séduire par cela, leur opinion étant qu'un homme peut prendre rang dans la famille de la sagesse-théosophique par la seule lecture des livres, sans avoir à entrer lui-même dans la voie du monde spirituel, sans expérimenter personnellement la vision des êtres spirituels de Lumière. Quant à nous, nous avons rédigé dans un livre ce que Dieu nous a révélé en particulier de ces sublimes sciences, ce dont une vue d'ensemble avait été donnée, certes, à nos devanciers, mais qu'il nous fut accordé à nous de déployer en détail. On en trouvera l'exposé dans notre livre intitulé *La Théosophie orientale*. Nous avons même inventé pour ce livre une écriture spéciale, afin que nul n'en puisse prendre connaissance hormis celui qui aura été agréé par le Mainteneur du Livre *(Qayyim al-Kitâb)*, après que ce dernier aura constaté qu'il satisfaisait aux conditions requises. Celui à qui Dieu ne donne pas de lumière, quelle lumière aura-t-il ? (Qorân 24 : 40). Car de même que le mystique, s'il est dépourvu de capacité philosophique, est un incomplet, de même le philosophe, s'il n'a point en sa compagnie la vision personnelle des Signes et du *malakût*, est lui aussi un incomplet, quelqu'un dont il n'y a pas lieu de faire grand cas, un homme à qui ne s'est jamais fait entendre le monde spirituel [18]. »

Déjà toute la pensée directrice de l'œuvre fondamentale, et avec elle la doctrine de base de la spiritualité *ishrâqî*, sont formulées dans une telle page. Une autre page en conclusion du même ouvrage vient la confirmer : « Si de notre temps la route vers Dieu ne s'était pas trouvée coupée, nous n'aurions pas

18. *Motârahât*, § 111, in *Op. metaph. I*, p. 361. Sohrawardî se sert tantôt de l'expression *Qayyim al-Kitâb*, tantôt de l'expression *al-Qâ'im bi'l-Kitâb*.

enduré tant de tristesse, ni souffert l'irritation d'un tel chagrin. Voici que mon âge est maintenant aux alentours de la trentième année. La plus grande partie de ma vie, je l'ai passée en voyages, en enquêtes, à la recherche d'un compagnon parfaitement initié, mais je n'ai trouvé personne qui fût informé des Hautes Sciences, ni personne qui ait foi en elles. Frères! voici le testament que je vous laisse : que tarisse pour vous tout autre souci que celui du monde divin, tout autre souci que la persévérance dans l'œuvre du dégagement mystique *(tajrîd)*. Le clef de toutes ces choses est déposée dans mon livre de la *Théosophie orientale*. Nous n'en avons traité nulle part ici à l'égal de la manière dont nous en avons traité là même. Nous avions même composé pour ce livre une écriture spéciale, afin d'en éviter la divulgation. Nous croyons que, même si le débutant n'est pas en mesure de reconnaître l'importance de ce livre, du moins l'enquêteur expérimenté comprendra que je n'ai pas eu de prédécesseur pour un livre semblable, et qu'il s'y trouve des demeures secrètes [19]. »

De cette écriture secrète à laquelle on vient d'entendre l'auteur faire allusion à deux reprises, nous avons retrouvé la trace au moins dans un manuscrit. Cette écriture resssemble étrangement à certain alphabet secret, employé par les Ismaéliens [20]. Est-ce là un hasard ? Le shaykh fait allusion à ses années de solitude, à la recherche d'un compagnon d'initiation. En vain, dit-il, tant le champ des Hautes Sciences est dévasté. Pourtant, la « Grande Résurrection » instituant le pur Islam spirituel n'avait-elle pas été proclamée au château-fort d'Alamût, le 8 août 1164, dans ces montagnes au sud-ouest de la mer Caspienne que Sohrawardî devait connaître [21] ? N'y aurait-il pas eu là quelque compagnon possible ? Nous avons relevé au passage l'expression de « Mainteneur du Livre ». Sans doute Sohrawardî a-t-il vu très loin, quelque chose comme un « Ordre des *Ishrâqîyûn* » lui survivant, et à la tête duquel un « Imâm » serait le dépositaire de sa doctrine et l'initiateur au secret de son livre de la « Théosophie orientale ». Cependant il y a là même une autre rencontre étrange, car cette expression de « Mainteneur du Livre » est exactement celle que les *hadîth* shî'ites remontant aux saints Imâms, emploient pour désigner la fonction essentielle de

19. *Ibid.*, § 225, *Op. metaph. I*, p. 225.

20. J'ai retrouvé la clef de cette écriture secrète dans le ms. des *Talwîhât*, Berlin 5062 (cf. *Prolégomènes I*, p. 70, n. 116 et *Prolégomènes II*, p. 27, n. 58), mais jamais encore le manuscrit d'une œuvre de Sohrawardî qui fût tout entier en cette écriture secrète.

21. Cf. notre livre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9), Téhéran-Paris, 1961, index s. v. *Alamût*, et notre article pour le *Huitième centenaire d'Alamût*, in *Mercure de France*, février 1965, pp. 285-304.

l'Imâm comme dépositaire de l'herméneutique secrète du Livre saint (car « le Livre est l'Imâm muet, l'Imâm est le Livre parlant »). D'où, en lisant cette expression dans le texte de Sohrawardî, le lecteur shî'ite peut aussi tout simplement la rapporter à l'Imâm [22], et le lecteur shî'ite contemporain de Sohrawardî eût partagé avec lui son affliction devant la dévastation des Hautes Sciences.

Il serait impossible de ne pas être attentif à ces indices que d'autres viendront corroborer. Il semble que l'un et l'autre passage fassent ainsi allusion à un ultime secret; pour en avoir la clef il faudra recourir à la personne qui est le Mainteneur et le Gardien du Livre, comme si l'audace de ce que le texte du livre déjà énonce, cachait un projet à portée plus lointaine encore. L'un et l'autre passage nous montrent un Sohrawardî migrateur, à la recherche de sa famille spirituelle, conscient de la lignée à laquelle il appartient et dont il proclame à plusieurs reprises que son projet fut d'en ressusciter la sublime sagesse, — et non moins conscient d'être sans prédécesseur sur la voie d'un tel projet.

Qui se représentait-il au juste en parlant des *Ishrâqîyûn*, les philosophes ou théosophes « orientaux »? Certes, on ne peut répondre de façon satisfaisante à cette question que par l'œuvre même de Sohrawardî, prise dans son ensemble, telle que s'en dégage son concept mystique de l'« Orient ». Mais il y a lieu de se demander tout d'abord si cette dénomination était inconnue avant lui. Or, elle ne l'était pas tout à fait, nous en relevons des traces. On en trouve une indication, brève et étrange, dans un contexte qui permet d'expliquer la dévotion avec laquelle Sohrawardî associe les noms d'Hermès et de Zarathoustra/Zoroastre. Il y a une longue tradition hermétiste en Islam; c'est aussi dans la ligne de cette tradition que s'inscrit le projet sohrawardien de « ressusciter » la sagesse des anciens Perses. D'autre part, on trouve la trace de philosophes « orientaux » chez son illustre prédécesseur Avicenne, et Sohrawardî a lui-même donné à ce sujet des explications qu'il importe d'avoir présentes à l'esprit, car l'on comprend alors l'ascendance spirituelle qu'il se donne à lui-même, et partant à ces *Ishrâqîyûn*, tels que seront nommés après lui les disciples du *shaykh al-Ishrâq*.

Un célèbre polygraphe, lui-même plus ou moins hermétiste (ob. 291/903), donne au cours d'une dissertation dont le propos

22. Nous avons rencontré précédemment la désignation de l'Imâm comme *Qayyim al-Qorân*, « Mainteneur du Livre », celui en qui est la science intégrale du Livre, *supra* t. I, chap. VI, 1 ; cf. Kolaynî, *Osûl : K. al-Hojjat*, chap. 1, 3ᵉ *hadîth*, éd. arabo-persane, Téhéran 1381, pp. 314-315; Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Sharh*, p. 440.

est de décrire les classes des prêtres égyptiens la précision suivante : « La troisième classe de ces prêtres était appelée *Ishrâqîyûn*, ou les enfants de la sœur d'Hermès, celui qui est connu en grec sous le nom d'Hermès Trismégiste. Leurs paraboles et allégories sont parvenues jusqu'à nous [23]. » Or précisément, cette ascendance hermétiste Sohrawardî la revendique pour lui-même, à plusieurs reprises. Hermès est regardé par lui non seulement comme l'ancêtre de toute sagesse, mais comme le héros archétype de l'extase mystique (*infra* chap. VI). De son côté, la tradition hermétiste islamique identifie Hermès avec Idrîs, et celui-ci avec le prophète Hénoch [24].

D'autre part, nous trouvons une information non moins significative dans le commentaire composé par 'Abdorrazzâq Kâshânî (ob. circa 730/1330) sur un célèbre manuel de théosophie mystique, les *Fosûs al-Hikam* (« Les Chatons des sagesses des prophètes ») de Mohyiddîn Ibn 'Arabî, ouvrage où chaque prophète est médité non pas comme s'insérant chronologiquement dans une période historique, mais comme typifiant un degré dans la hiérarchie de l'être et de la sagesse. Le commentateur précise que Seth, le fils d'Adam, est le prophète et l'initiateur des *Ishrâqîyûn* [25]. Or chez ces derniers, et traditionnellement, Seth est identifié avec Agathodaimôn, et chez Sohrawardî le nom d'Agathodaimôn est cité le plus souvent en compagnie de celui d'Hermès. Indication d'autant plus intéressante que certains des anciens gnostiques, ceux qui furent dénommés *Séthiens* en raison de leur culte pour Seth, voyaient en Christ une épiphanie de Seth, tandis que d'autre part Seth était assi-

23. Cf. Ibn Wahshîya, *Ancient alphabet and hieroglyphic characters*, éd. v. Hammer, London 1806, p. 100 du texte arabe. Nous ne discernons pas encore les sources de l'information donnée par Ibn Wahshîya sur les *Ishrâqîyûn* comme étant « une catégorie de prêtres égyptiens ». Cependant notre collègue, le professeur Toufic Fahd, nous a fait amicalement sur ce point une suggestion précieuse, en nous signalant, à propos du *K. romûz al-aqlâm*, attribué à Ibn Wahshîya, une émigration de prêtres égyptiens vers le Yémen, laquelle pourrait se révéler grosse de conséquences jusqu'ici insoupçonnées. Aussi bien faudra-t-il réviser bien des jugements émis jusqu'ici sur l'œuvre d'Ibn Wahshîya. Le regretté Paul Kraus parlait de son « Agriculture nabatéenne » comme de l' « un des faux les plus audacieux qu'ait connus le Moyen Age » (*Jâbir ibn Hayyân* II, p. 80, n. 4). Ce jugement nous apparaît aujourd'hui d'une exagération manifeste; l'erreur d'interprétation commise par D. Chwolson ne permet pas pour autant de considérer Ibn Wahshîya comme un « faussaire ». Nous croyons savoir que M. Toufic Fahd prépare l'édition du grand ouvrage « de l'Agriculture nabatéenne » et nous nous en réjouissons, car cette édition répondra à un besoin urgent.

24. Cf. 'Abbâs Qommî, *Safînat Bihâr al-anwâr*, I, p. 444; *Op. metaph. I*, p. 300, lignes 12 ss.

25. Cf. 'Abdorrazzâq Kâshânî, commentaire sur les *Fosûs al-Hikam*, chap. II, éd. du Caire 1321, pp. 43-44.

milé avec Zoroastre, lequel s'identifiait lui-même, dans une prophétie célèbre, avec le Sauveur à venir (« Moi c'est lui, et lui c'est moi »), le *Saoshyant* issu de sa race et futur rénovateur du monde [26]. Toutes ces indications sont chargées de sens pour une phénoménologie religieuse s'attachant à découvrir les intentions qui font « se montrer » ainsi à la conscience l'ensemble de ces figures et établissent entre elles ces connexions.

Si enfin nous nous référons à un manuel classique en milieu islamique, le « Livre des Définitions » de Sharîf Gorgânî (ob. vers 818/1415-1416), nous y lisons ceci : « Les philosophes péripatéticiens *(mashsha'ûn)* sont ceux dont le maître est Aristote. Les philosophes *ishrâqîyûn* sont ceux dont le maître est Platon. [27] » Aussi bien, dans le prologue de son grand livre, Sohrawardî parle-t-il de « l'Imâm de la sagesse, notre maître Platon ».

Hermès, Zoroastre, Platon, trois grandes figures qui dominent l'horizon des *Ishrâqîyûn*, les « platoniciens de Perse » issus de Sohrawardî. D'autres figures, celles-là issues du passé iranien, ou bien choisies parmi les Sages grecs, parce que ces derniers, eux aussi, empruntaient leur lumière à la « Niche aux lumières de la prophétie », — leur seront conjointes pour que toutes ensemble constituent la *silsilat al-'irfân*, la « sainte lignée de la gnose ». Les perceptions spirituelles ou les extases visionnaires des héros de cette lignée, sont autant de précédents pour l'assomption céleste *(Mi'râj)* vécue par le prophète de l'Islam et dont le récit, avec ses multiples variantes et amplifications, se proposa au cours des siècles comme un archétype à la méditation des théosophes mystiques en Islam. Finalement les platoniciens de la Perse islamique, interprétant les Idées platoniciennes en termes d'angélologie zoroastrienne, ne retrouvaient-ils pas ainsi intuitivement une situation que nous connaissons par les récits d'Eudoxe de Knide, lequel nous apprend quel intérêt, voire quel engouement, régnait au sein de l'Académie de Platon pour Zarathoustra ? Nous savons même, grâce à un papyrus retrouvé à Herculanum et portant la liste des élèves de l'Académie platonicienne, que celle-ci, pendant les dernières années de Platon, comptait parmi ses membres un « Kaldéen », c'est-à-dire un sujet achéménide originaire de Mésopotamie. Ce dernier pourrait être à l'origine de la notice d'Eudoxe et des édifiants

26. Cf. W. Bousset, art. *Gnostiker* in Realenc. Pauly-Wissowa, § 6; Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, p. 128. Sur le personnage gnostique de Seth, cf. encore *Die Apokalypse des Adams*, in A. Böhlig und Pahor Labîb, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, Halle-Wittenberg 1963, pp. 86 ss.

27. Cf. *Prolégomènes I*, p. 25, et *Kitâb al-ta'rîfât*, éd. du Caire, 1306, s. v.

parallèles institués là-même entre Zarathoustra et Platon [28].

Quoi qu'il en puisse être, le grand projet de Sohrawardî ne saurait être « expliqué » par la simple récapitulation d'antécédents. Disons plutôt que c'est à l'inverse sa personne qui, en première et dernière instance, est elle-même l'explication rendant raison de la rencontre de ces antécédents. L'accumulation des antécédents ne suffirait jamais à expliquer l'éclosion d'un projet de ce genre, aux yeux de quiconque est convaincu que l'intuition créatrice n'est pas l'*objet* explicable, mais est elle-même *source* et *principe* de l'explication. C'est à partir de cette intuition créatrice que les antécédents deviennent précisément des antécédents.

La manière dont Sohrawardî entend lui-même se situer, ressort déjà de son vocabulaire. Il emploie comme termes équivalents les termes d'*Ishrâq* (l'Orient comme moment du lever de l'astre, l'*illumination* matinale) et de *mashriq* (l'Orient comme lieu, le pays situé à l'Orient), les termes d'*Ishrâqîyûn* et de *Mashriqîyûn* (les Orientaux), de *Hikmat ishrâqîya* et de *Hikmat mashriqîya* (Théosophie orientale). Ainsi font également ses disciples et commentateurs, de génération en génération. Or, dès avant Sohrawardî resté à peu près inconnu en Occident jusqu'à nos jours, son illustre prédécesseur, le philosophe Avicenne, dont le nom est connu des Occidentaux depuis plusieurs siècles grâce aux traductions latines médiévales, fut réputé comme ayant, lui aussi, formé le projet d'une philosophie « orientale » *(mashriqîya)*. Il nous faut donc demander à Sohrawardî lui-même son sentiment sur la question, à savoir comment il entend lui-même se situer par rapport à Avicenne, car cette question comporte quelque chose de décisif pour le sens du présent livre.

Cette question, nous avons eu à en traiter assez longuement ailleurs, tant à l'occasion de l'édition des œuvres du *shaykh al-Ishrâq* que dans un ouvrage sur Avicenne, et nous n'avons pas l'intention de reprendre ici un débat dont nous avons préféré demander la solution aux déclarations de Sohrawardî lui-même, parce qu'elles nous semblent infiniment plus proches de la question que les hypothèses émises de nos jours par différents chercheurs [29]. Rappelons à grands traits que la question fut

28. Cf. W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923, pp. 133 ss.

29. Voir, pour l'ensemble de la question, nos *Prolégomènes I*, pp. 37-40; *Prolégomènes II*, pp. 5-19; notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I (Bibl. Iranienne, vol. 4), Téhéran-Paris 1954, pp. 44 ss., 315 ss. et index s. v. *Orient, orientaux* etc.; notre trad. de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Bibl. Iranienne, vol. 10), Téhéran-Paris 1964, index s. v. *Orient, orientale (connaissance)* etc.; notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *Orient*; *Terre céleste*, index s. v. *Orient*.

comme embrouillée à plaisir par une faute de lecture commise au siècle dernier, en Occident même, par manque d'information sur la situation de la philosophie en Iran jusqu'à nos jours. Pourquoi au lieu de lire *mashriqîya* (orientale), s'avisa-t-on de lire *moshriqîya*, pour donner à ce mot le sens de philosophie « illuminative »? Pour toutes sortes de raisons, il était impossible que ce dernier mot, même théoriquement possible, ait pu désigner une école de philosophes.

C'est ce que démontra le célèbre orientaliste italien C. Nallino dans un mémoire publié en 1925, et dont pendant longtemps tout le monde s'est contenté de recopier arguments et conclusion. Un premier malheur, c'est que cette démonstration victorieuse n'enfonçait qu'une porte ouverte. N'importe quel shaykh iranien enseignant la *hikmat ilâhîya*, ou n'importe lequel de ses élèves, si l'on eût consulté l'un ou l'autre, eût pu dire, depuis longtemps, que personne en Iran n'avait jamais lu autrement que *mashriqîya*, philosophie « orientale ». Un second malheur, c'est que le grand orientaliste, négligeant le contexte de la *Glose* de Mollâ Sadrâ Shîrâzî qui l'avait mis sur la voie, voulut aller beaucoup plus loin et séparer artificiellement les uns des autres *Ishrâqîyûn* et *Mashriqîyûn*. A l'en croire, les premiers qu'il caractérisait comme « illuminatistes », ne relevaient que de Sohrawardî, tandis que les seconds, les « orientaux », étaient ceux qu'avait en vue Avicenne. Or, estimer que la philosophie « orientale » d'Avicenne (annoncée par lui-même dans son grand livre, *Kitâb al-Shifâ*, comme devant contenir sa philosophie personnelle) eût présenté, si elle était arrivée intégralement jusqu'à nous, quelque chose d'autre que la philosophie *ishrâqî* de Sohrawardî, c'était juste. Aussi bien, sans cette différence, n'y aurait-il pas eu de *shaykh al-Ishrâq* ni de « sohrawardisme ». En revanche, déclarer que les *Ishrâqîyûn* n'étaient pas des *Mashriqîyûn*, c'était faux. On se demande même comment pouvait dire pareille chose quelqu'un qui, ayant en main la vieille lithographie iranienne de la « Théosophie orientale » de Sohrawardî, pouvait facilement y constater que chez Sohrawardî comme chez ses commentateurs les termes *ishrâqîyûn* et *mashriqîyûn* alternent pour désigner la même idée. Je ne m'explique ce parti pris que par une extraordinaire phobie à l'égard des néoplatoniciens, nommément Jamblique et le grand Proclus; l'extrême rationalisme de C. Nallino ne lui permettait de voir chez les néoplatoniciens que des « extravagances » *(sic)*. Il lui fallait à tout prix, Dieu sait pourquoi, mettre Avicenne à l'abri de ce voisinage compromettant. Dire que les quelques « cahiers » d'Avicenne qui passent pour nous avoir transmis sa « Logique des Orientaux » n'ont rien d'*ishrâqî* au sens de Sohrawardî, c'est juste. En revanche, soutenir que les

« Notes » d'Avicenne en marge de la *Théologie* dite d'Aristote [30] (« Théologie » qui, on le sait, est en fait un remaniement des Ennéades de Plotin), ou bien qu'un récit mystique avicennien comme le *Récit de l'Oiseau* n'ont rien de commun avec le projet de Sohrawardî, ce serait complètement faux.

Bref, la situation envisagée du point de vue de Sohrawardî et en accord avec ses propres déclarations, se résume de la façon suivante. Comme on le sait, il a existé un grand ouvrage d'Avicenne intitulé *Kitâb al-insâf wa'l-intisâf*, quelque chose comme « le Livre où l'on fait le partage avec équité ». C'était un ouvrage considérable dans lequel l'auteur départageait les « Orientaux » et les autres. Malheureusement le manuscrit de cet ouvrage encore inachevé, qui eût contenu la « philosophie orientale » d'Avicenne, disparut, sauf quelques fragments, lors du sac d'Ispahan en 1034 [31], et la vie ne laissa pas à Avicenne le temps de le reconstituer. Sohrawardî réfère d'une part à des fragments de ce *Kitâb al-Insâf*, et d'autre part à des cahiera « décousus », survivants d'un tout mutilé et inachevé, contenant une Logique dont Avicenne rattachait la doctrine aux « Orientaux ». Sohrawardî observe à bon droit qu'en dépit de ce rattachement, ces « cahiers » ne contiennent guère autre chose que des thèses péripatéticiennes et appartiennent à la philosophie commune. L'authenticité de leur affiliation à la « source orientale » n'est ainsi nullement établie. Or, c'est cela la question majeure pour Sohrawardî : quand il parle de « philosophie orientale », il s'agit de la philosophie qui a pour source la doctrine « orientale » professée par les Sages de l'ancienne Perse auxquels il donne, nous verrons bientôt pourquoi, le nom de *Khosrawânîyûn*. Sa position est celle-ci : Avicenne a sans doute voulu, lui le premier, établir une doctrine « orientale » différente de la philosophie des péripatéticiens. Mais faute d'avoir eu accès à la « source orientale » *(asl mashriqî)*, il ne put mener à bien son projet. Quiconque désormais veut s'initier à la philosophie et théosophie des « Orientaux », doit s'adresser à lui, Sohrawardî.

Ce n'est pas ici le lieu de reprendre le problème de la « philosophie orientale » chez Avicenne lui-même. C'est la position de Sohrawardî dans son ensemble qui retient notre attention. En vue d'une analyse plus détaillée, on peut la récapituler dans les trois thèses suivantes : 1) Telle que l'a voulue et réalisée Sohrawardî, la philosophie de l'*Ishrâq* se considère elle-même comme la philosophie *orientale*. C'est à ce titre même qu'elle est simul-

30. Cf. G. Vajda, *Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »*, in *Revue thomiste*, 1951, II, p. 348.

31. Cf. notre livre *Avicenne...* (*supra* n. 29), I, pp. 315 ss.

tanément aussi une philosophie de l'*illumination*, préparant l'âme à la réception des « fulgurations orientales », c'est-à-dire des Lumières archangéliques « se levant et illuminant » sur l'âme. Elle assure la fondation ontologique et phénoménologique de cette expérience « orientale ». Comme on le constatera encore plus loin, elle est « illuminative » parce qu'elle est « orientale », et elle est « orientale » parce qu'elle est « illuminative ». Et telle est chez Sohrawardî l'authentique relation des sens connotés par les deux termes *Ishrâq* et *mashriq*. 2) Il y a quelque chose de commun entre le concept de l'*Orient* chez Avicenne et le concept de l'*Orient* chez Sohrawardî, en tant que l'*Orient* est entendu en son sens vrai, c'est-à-dire en son sens métaphysique, non pas géographique. Chez Avicenne, cet *Orient* s'annonce dans le « Récit de Hayy ibn Yaqzân », dans le commentaire du verset de la Lumière (Qorân 24 : 35), dans le « Récit de l'Oiseau » et dans les références données au cours des « Notes » en marge de la Théologie dite d'Aristote. Chez Sohrawardî, c'est le concept de l'*Orient* comme univers des Lumières archangéliques, s'originant à la « Lumière-de-Gloire » *(Xvarnah)* et nimbant la Lumière des Lumières avec tous les *Orients* qui en sont les degrés. Mais : 3) il y a une différence profonde dans la réalisation spirituelle personnelle. Elle est marquée au mieux par Sohrawardî dans le prologue de son « Récit de l'Exil occidental » (*infra* chap. VI). Et le *shaykh al-Ishrâq* était parfaitement conscient des raisons de cette différence. La revivification de la « source orientale », des doctrines et symboles des Sages de l'ancienne Perse, cela fut son œuvre propre, l'œuvre pour laquelle il n'avait pas eu de devancier, puisque Avicenne, faute de connaître cette source, n'avait pu mener son entreprise à bien.

Cette conscience s'exprime à maintes reprises, par exemple au cours d'un traité spécialement consacré au soufisme. « Il y eut chez les anciens Perses *(fî'l-Fors)*, écrit Sohrawardî, une communauté d'hommes qui étaient guidés par Dieu *(al-Haqq)* et qui marchaient ainsi dans la voie droite, sages-théosophes éminents, sans ressemblance avec les Mages *(Majûs)*. C'est leur précieuse théosophie de la Lumière, celle-là même dont témoigne l'expérience mystique de Platon et de ses prédécesseurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre qui a pour titre *La Théosophie orientale*, et je n'avais pas eu de précurseur sur la voie d'un pareil projet [32]. »

32. *Kalimat al-tasawwof* (ms. Râgib 1480, fol. 207^{b}); voir le texte arabe cité in *Prolégomènes I*, p. 41, et *Motifs zoroastriens*, p. 24, n. 20. Les premiers mots du texte cité sont un *ta'wîl* du verset qorânique 7 : 159, Sohrawardî transposant à une élite des anciens Perses l'idée d'une communauté choisie d'entre le peuple de Moïse.

Un tel texte élargit encore le cercle de notre enquête, car, si bref soit-il, il a la valeur et la portée d'un manifeste. Il affirme explicitement le dessein de l'auteur : ressusciter la sagesse ou la théosophie qui fut professée, dans l'ancienne Perse, par un groupe de Sages dont la doctrine et la spiritualité concordaient avec celles de Platon et des anciens Sages grecs.

Deux traits cernent de façon précise la physionomie de ce groupe de Sages de l'ancienne Perse. Pour le premier, le *shaykh al-Ishrâq* met en œuvre un *ta'wîl*, une herméneutique synchronisante. Un verset qorânique déclare en effet : « Il y avait parmi le peuple de Moïse une communauté d'hommes qui étaient guidés par Dieu et marchaient dans la voie droite » (7 : 159). L'anaphore opérée par le *ta'wîl* transpose aux Sages de l'ancienne Perse ce que le verset qorânique énonce concernant une élite du peuple de Moïse.

Le second trait complète le premier. Puisqu'elle était ainsi divinement guidée, Sohrawardî veut éviter toute méprise confondant cette élite des Sages iraniens avec ceux que la langue courante désigne comme les *Majûs*. Ce mot, en persan comme en arabe, est la désignation courante des « Mages », des adeptes de l'ancienne religion iranienne. Mais alors comment tout cela s'accorde-t-il ? Au moment où Sohrawardî revendique l'ascendance spirituelle des Sages de l'ancienne Perse, voilà qu'il rejette expressément l'impiété des « Mages », alors que pour nous ce nom désigne historiquement les représentants de l'antique sagesse mazdéenne de l'Iran, cette antique sagesse que Sohrawardî veut précisément « ressusciter ». Qu'en est-il ? La question est d'importance, car elle décide de tout le sens du projet sohrawardien.

Pour le dire en un mot, ceux des Mages que rejette ici Sohrawardî, sont ceux qui professèrent le dualisme radical, la coéternité des deux Principes, Lumière et Ténèbres, car ce n'est pas ce dualisme radical qu'il s'agissait pour lui de ressusciter. Nous le verrons plus loin exprimer la signification métaphysique de l'opposition symbolisée dans l'antagonisme des deux Principes, Lumière et Ténèbres. Il le fait en termes qui s'accordent avec les données que Shahrastânî (ob. 1153), cet excellent précurseur de l'histoire des religions, nous fournit par ailleurs, et que l'on peut résumer en trois articles : 1) Les Mages *(Majûs)*, ce sont les dualistes radicaux. 2) Cependant les Mages primitifs *(al-Majûs al-aslîya)* ne professaient pas ce dualisme qui pose l'existence de deux Principes ontologiquement coéternels. Mais l'on différait d'avis quant à la manière d'expliquer la genèse des Ténèbres, en sauvegardant la primauté de la Lumière. 3) Zoroastre appartenait justement à ces Mages primitifs qui posaient l'existence

d'un Principe unique pour Lumière et Ténèbres, mais « expliquaient » le Mal comme résultant du mélange des Ténèbres avec la Lumière. Le personnage de Zoroastre apparaissait alors comme ayant été, lui aussi, un des prophètes de l'Unique qui n'a ni associé ni contraire ni semblable. Les esquisses doctrinales concernant Zoroastre, que l'on peut lire chez Shahrastânî, chez Sohrawardî, et tardivement encore chez Qotboddîn Ashkevarî, le disciple de Mîr Dâmâd, au XVIIe siècle, s'accordent entre elles [33].

La représentation que l'on se fait ainsi du prophète de l'ancienne Perse, de Zoroastre et de ses Mages, présuppose un ensemble de faits religieux, essentiellement constitué par la marche continue du magianisme zoroastrien vers l'ouest. Venu de Bactriane, de l'extrémité orientale du monde iranien, le zoroastrisme de tradition sassanide et post-sassanide se trouve implanté dans la partie occidentale du monde iranien. On se représente alors Zoroastre comme originaire d'Azerbaïdjan; les données de la géographie sacrée de l'Avesta se trouvent inversées, pivotant en quelque sorte sur un axe idéal [34]. Mais ce n'est encore là qu'une étape « vers l'ouest », une étape dans un ensemble dont il appartiendrait à quelque étude phénoménologique de nous montrer un jour la cohérence; l'ensemble serait constitué par les palingénésies de Zoroastre et de ses Mages dans la conscience; il y aurait à en déterminer chaque fois les conditions dans la conscience à laquelle apparaissent ces figures, et cela jusque chez le grand réformateur byzantin, Georges Gémiste Pléthon, au XVe siècle, et finalement jusque chez Friedrich Nietzsche.

Bien que nous devions procéder ici à très grands traits, il nous faut rappeler un ensemble de choses qui eurent une importance capitale pour le destin religieux de notre humanité. De ce magianisme zoroastrien établi dans l'occident du monde iranien, il y eut une double extension dans la direction de l'ouest:

D'une part, dans la direction du sud-ouest, le magianisme s'étendit vers la Chaldée (Babylone n'avait-elle pas été longtemps résidence d'hiver du Grand Roi?). De la rencontre avec la sagesse chaldéenne procéda ce que l'on peut appeler le mago-chaldaïsme, qui, à travers la Syrie, gagna Alexandrie, devenu centre intellectuel de l'hellénisme et, ce qui nous importe plus

33. Shahrastânî, *Kitâb al-milal*, lithogr., Téhéran 1288, p. 111, 113, 115; Qotboddîn Ashkevârî, *Mahbûb al-Qolûb*, lithogr. Shîrâz 1317, p. 142.

34. Cf. un résumé de la situation, judicieusement analysée par H. S. Nyberg, dans notre livre *Terre céleste*, pp. 44 ss.

directement ici, centre du néoplatonisme. La ferveur religieuse et philosophique de consciences en affinité les unes avec les autres rendit possible la rencontre du platonisme, de l'orphisme, de l'hermétisme, du mago-chaldaïsme. De cette rencontre, l'œuvre de Sohrawardî répercute l'écho jusqu'en Islam. C'est de ce milieu spirituel que fit éclosion le texte célèbre connu sous le nom d'*Oracula chaldaïca*. Attribués à Zoroastre par Gémiste Pléthon, et sans doute par quelques autres avant lui, ces *Oracula* ou *Logia* furent rédigés en fait (dans la seconde moitié du IIe siècle) par deux pieux théosophes : Julien le Chaldéen et son fils Julien le théurge [35]. Écrits en un langage symbolique obscur, les *Oracles chaldéens* (le terme « chaldéens » n'ayant ici qu'un sens ethnique assez vague) ont pour thème la connaissance des êtres noétiques, c'est-à-dire des êtres du monde intelligible qui gouvernent ce monde-ci, les moyens de communiquer avec eux étant également noétiques, c'est-à-dire spirituels. Ce texte eut une influence considérable sur les philosophes néoplatoniciens : Jamblique, Syrianus, Proclus, d'autres encore, le commentèrent longuement à la façon d'une Bible aux sentences abstruses. Tels qu'ils furent médités par ces néoplatoniciens, sur lesquels le lexique de Sohrawardî nous donnera l'occasion de revenir d'ici quelques pages, ces *Oracula* ou *Logia* offrent quelque chose comme un « magianisme hellénisé ». Or, ce magianisme, œuvre de néoplatoniciens « orientalistes », ne présente plus le dualisme radical des *Majûs* ou Mages que condamne Sohrawardî. Il s'accorde en fait avec la représentation de Zoroastre comme un des prophètes de l'Unique, avec l'idée que se fait Shahrastânî de la doctrine des « Mages primitifs », ceux que Sohrawardî préférera appeler les *Khosrawanîyûn*, nous verrons pourquoi.

D'autre part, dans la direction du nord-ouest, le magianisme s'étendit à travers l'Asie Mineure : en Arménie, Pont, Cappadoce. Ce sont ces Mages d'Asie Mineure qui sont communément désignés comme les *Maguséens* [36]. Ils reconnaissaient, certes, Zoroastre comme fondateur de leurs rites et de leurs mystères, mais chez eux c'est la doctrine zervânite qui prédomine, en même temps que la figure de Mithra et les mystères de Mithra occupent la place prépondérante (tandis que dans l'Avesta, Mithra n'est que l'un des *Yazatas* ou divinités créées par Ahura Mazda, le « Seigneur Sagesse »). Comme on le sait, les mystères de Mithra devaient se répandre à travers tout l'empire

35. Cf. l'excellent ouvrage de Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Public. de l'Inst. français d'arch. orient.), Le Caire 1956.
36. Cf. Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, index s. v. *maguséens*.

romain, jusqu'en Grande-Bretagne, en Gaule et en Espagne.

Malheureusement, ce ne sont que les restes de monuments et les fragments de littératures ravagées qui nous mettent ainsi sur la trace de la prodigieuse extension du magianisme iranien. Un célèbre bibliothécaire de la grande bibliothèque d'Alexandrie, Hermippe, non seulement avait lui-même composé un ouvrage en plusieurs volumes « Sur les Mages », mais il avait en outre, selon le témoignage de Pline, dressé le catalogue des ouvrages dont on faisait remonter l'origine à Zoroastre (ou plutôt aux Mages de son école, c'est-à-dire mis sous son patronage, parce que composés sous l'inspiration de sa doctrine). L'ensemble représentait un total de deux millions de lignes, ce qui fait déjà toute une bibliothèque. Il n'en subsiste que des fragments ou des allusions dispersées. Les *Oracula chaldaïca* cités ci-dessus devaient en faire partie; mais il a fallu le labeur énorme de patients chercheurs pour retrouver ce qui en subsiste (quelque quatre cents vers) à l'état de citations dispersées dans l'ensemble des œuvres des philosophes néoplatoniciens, du moins dans le lot considérable de celles qui sont arrivées jusqu'à nous. Quant aux Mages de Mithra, les Maguséens d'Asie Mineure, c'est à Dion Chrysostome (IIe siècle) que l'on doit de connaître un extrait de leur psautier, un de leurs hymnes que selon lui « chantaient Zoroastre et les enfants des Mages qui l'avaient appris de lui [37] ». Dans cet hymne, où fusionnent doctrines de Zoroastre et théories stoïciennes, est développée l'histoire symbolique du char cosmique et des quatre coursiers qui représentent les quatre Éléments (on en retrouve l'analogue dans le symbolisme des quatre colonnes du Trône chez les gnostiques de l'Islam, eux-mêmes informés, par une voie ou une autre, du tétramorphe de la vision d'Ézéchiel). Quant au texte connu sous le nom de « Liturgie de Mithra », il y aura occasion d'en faire mémoire ici plus loin.

Devant tant de pertes, tant de ruines accumulées, les chercheurs en sciences religieuses restent aujourd'hui inconsolables. Mais la réaction de Sohrawardî fut, en son temps, typique de sa personne. Ne pas se contenter d'être un inconsolable. Être un « résurrecteur ». Et nous le voyons se mettre à l'œuvre, sûr de sa voie, une fois écarté tout malentendu concernant ceux des Mages que leur dualisme radical rendait infidèles à la vraie doctrine des Sages de l'ancienne Perse. Sa propre expérience spirituelle en appellera au témoignage des visions de Zoroastre, visions des flamboiements de la Lumière de Gloire, des Lumières de la Heptade divine etc. Or, dans la description

37. *Ibid.*, I, pp. 91 ss.; II, pp. 142 ss.

de l' « ascension hiératique » que proposent les *Oracles Chaldéens*, c'est bien le même symbolisme de la Lumière et du Feu qui prédomine (hymne de Feu, fleur de Feu, chemins de Feu, Feu vivant sacrosaint, adoré dans le silence du sanctuaire de l'âme, etc.). Et l'on peut également pressentir dans les psaumes que Sohrawardî adressa à l'Ange du Soleil et à la « Nature Parfaite » (*infra* III, 5) une certaine résonance avec le psautier des Mages de Mithra. C'est qu'en somme on retrouve, épars dans l'ensemble de son œuvre, des traits du même genre que ceux qui avaient permis à certains néoplatoniciens, et plus tard à Gémiste Pléthon, de reconnaître l'affinité entre les *Oracles chaldéens* et la théosophie des Mages de Zoroastre[38]. Aussi bien est-ce une même divination qui conduisait le philosophe byzantin à conjoindre les noms de Platon et de Zoroastre. Il est même permis de se demander si son maître, le mystérieux juif Élisée qui lui apprit le nom de Zoroastre et qui passait pour un disciple d'Averroës, n'était pas plutôt un *ishrâqî* migrateur en Anatolie. Trois siècles avant Gémiste Pléthon, Sohrawardî avait opéré en Islam la conjonction entre les noms et doctrines de Platon et de Zoroastre.

Seulement les efforts du philosophe byzantin et du philosophe iranien se poursuivent dans des contextes respectivement différents. Par Gémiste Pléthon, les « Mages hellénisés » seront entraînés plus loin encore vers l'ouest, jusque chez ses amis de l'Académie platonicienne de Florence. Pour lui il s'agit de mettre sous le patronage de Zoroastre une grande réforme philosophique et religieuse, la religion de l'avenir qui surmontera et fera oublier l'antagonisme de la religion du Christ et de la religion de Mohammad. Chez notre *shaykh al-Ishrâq*, il n'y a pas le sentiment d'une antinomie à surmonter, car ce sont les ressources spirituelles de la gnose islamique elle-même *(hikmat* et *'irfân)* qui lui permettent d'accomplir la palingénésie des Sages de l'ancienne Perse.

Dès lors, l'œuvre de Sohrawardî se propose à notre vision mentale comme l'achèvement d'un circuit grandiose, commencé avec la double migration du magianisme vers le sud-ouest et le nord-ouest. Tout se passe comme si les Mages de Zoroastre

38. *Ibid.*, I, pp. 158 ss.; II, pp. 251 ss. La constatation de cette affinité semble remonter à Aristote. Voir *ibid.*, I, 248 (*ad* p. 94, n. 1) la citation de W. Jaeger (in *The Journal of Religion*, XVIII, 1938, p. 129) : « Dans le dialogue *Sur la philosophie*... Aristote associe la philosophie grecque et les systèmes religieux orientaux tels que celui des zoroastriens, les Mages, sous la dénomination commune de sagesse *(sophia)*, qui désigne quelquefois chez Aristote la connaissance métaphysique des principes suprêmes ou théologie. »

s'étant, au cours de leur migration vers l'ouest, revêtus de la sagesse chaldaïque et du platonisme des néoplatoniciens « orientalistes », il incombait alors à Sohrawardî de rapatrier ces Mages chez eux en Perse, mais dans la Perse islamique du XIIe siècle, avec tous les trésors de théosophie mystique qu'ils avaient fait accumuler à leurs disciples. Les rapatrier, c'était essentiellement renouer le contact du magianisme platonisant avec la tradition avestique dont Sohrawardî connut certainement quelques fragments authentiques (ceux concernant le *xvarnah*, la Lumière de Gloire, l'angélologie), et avec la tradition des héros de l'ancien Iran, telle que le *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî la perpétuait dans la Perse islamique. Et voici qu'à partir de cette palingénésie, l'épopée héroïque de l'ancien Iran va amorcer son développement en épopée mystique. Ce sera là un des aspects, attachants entre tous, de l'œuvre complexe et grandiose du *shaykh al-Ishrâq* (cf. *infra* chap. V).

Il a, pour le soutenir, le sentiment d'appartenir à une famille spirituelle dispersée à travers les espaces terrestres, mais qu'un lien invisible et irrémissible rend aussi solidaires que les rameaux d'un grand arbre. C'est le grand arbre de la Sagesse, dont les rameaux ne cessent de croître et de se propager, sous la poussée d'une sève mystérieuse que Sohrawardî typifie comme un « Levain éternel », levant mystiquement d'esprit en esprit, sans aucune « raison suffisante » qui puisse historiquement l'expliquer, si l'on n'envisage que le mécanisme des causes et raisons déductibles. Fortifié par la certitude de son ascendance spirituelle, par la reconnaissance qu'il lui doit et par l'obligation qu'elle lui impose, il peut se vouer à son œuvre de « résurrecteur ». Il peut alors écrire : « Nous avons confié en dépôt la science de la Vraie-Réalité à notre livre qui a pour titre *La Théosophie orientale*, livre dans lequel nous avons ressuscité l'antique sagesse que n'ont jamais cessé de prendre pour pivot les Imâms de l'Inde, de la Perse *(Fârs)*, de la Chaldée, de l'Égypte, ainsi que ceux des anciens Grecs jusqu'à Platon, et dont ils tirèrent leur propre théosophie; cette sagesse c'est le Levain éternel *(al-Khamîrat al-azalîya)* [39]. »

C'est alors l'idée de ce Levain, comme d'une sève se propageant dans les rameaux de l'arbre de la Sagesse, qui conduit Sohrawardî, au cours des dernières pages de son livre des *Carrefours et Entretiens*, à esquisser l' « arbre généalogique » des *Ishrâqîyûn*. Toute opposition exotérique entre Sages grecs et Sages « orientaux » disparaît. Les uns et les autres sont respec-

39. *Motârahât*, Physique, liv. VI, avant-dernier chap., cité in *Prolégomènes I*, p. 41.

tivement les « gardiens du Logos » *(Kalimat)* sur le « versant occidental » et sur le « versant oriental ». Cet arbre généalogique, les indications de Sohrawardî nous permettent de le figurer comme suit [40]. A l'origine, à la souche de l'arbre, nous trouvons Hermès, le père des Sages. Représentons-nous alors la division entre deux grands rameaux. Sur le « versant oriental », nous trouvons les anciens Sages perses (les *Pahlawîyûn*) : Gayomart, le roi primordial, ensuite deux des héros dont la geste, antérieure à celle de Zarathoustra/Zoroastre, est déjà évoquée dans l'Avesta : les saints rois Fereydûn et Kay Khosraw. C'est d'après le nom de ce dernier que seront nommés les sages extatiques apparus après lui, les *Khosrawânîyûn* (*infra* chap. IV), et c'est le levain de ces *Khosrawânîyûn* que Sohrawardî voit se transmettre jusqu'à lui-même, par trois maîtres du soufisme : Abû Yazîd Bastâmî (le « migrateur » de Bastâm), Mansûr Hallâj (le *fatâ* ou « chevalier » de Bayza), Abû'l-Hasan Kharraqânî (le migrateur de Amâl et de Kharraqân) [41]. Sur le « versant occidental » : Asklepios, Empédocle, Pythagore, Platon; ensuite le *levain* des Pythagoriciens passe en Islam à Akhî Akhmîm (Dhû'l-Nûn Misrî) et Abû Sahl Tostarî [42]. Finalement les deux « versants » se rejoignent, comme les courbes d'un cyprès convergeant à son sommet, dans le groupe de Spirituels dont le discours est l'organe de la *Sakîna*.

Ce dernier mot prononcé, il faudrait s'y arrêter longuement, d'autant plus que le sens qu'il connote remonte, chez Sohrawardî, à la notion zoroastrienne fondamentale entre toutes celles revivifiées par lui, à savoir celle de la Présence-lumière, de la Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah* (*infra* chap. III), et que

40. *Motârahât*, Métaphysique, § 223, in *Op. metaph. I*, pp. 502-503.

41. De tous ces mystiques, Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (ob. 606/1209) a recueilli les sentences célèbres; voir notre édition de son grand livre, *Commentaire des paradoxes des soufis (Sharh-e Shathîyât)* [Bibl. Iranienne, vol. 12], Téhéran-Paris 1966. A remarquer la désignation de « migrateur » *(sayyâh)* donnée à Abû Yazîd Bastâmî (ob. 260/874) [notons aussi que *Bastâmî* est la vocalisation persane exacte, non pas *Bistâmî*, suivant un usage répandu en Occident], car on trouve la désignation de *sayyâhûn* appliquée aux *rohbân al-zanâdiqa*, c'est-à-dire aux ermites bouddhistes aussi bien que manichéens, chez Jâhiz, *K. al-hayawân*, IV, 146. Quant à Hallâj (309/922), il est maintenant, grâce aux travaux de L. Massignon, plus connu en Occident qu'il ne le fut jamais en Orient. Abû'l-Hasan Kharraqânî a déjà été nommé ici à propos des *Owaysis* (cf. ci-dessus t. I, n. 246).

42. Dhû'l-Nûn Misrî (245/856), célèbre soufi né en Haute-Égypte, à Akhmîm, à qui sont attribués des traités d'alchimie, voire des traductions des hiéroglyphes des temples égyptiens. Abû Sahl Tostarî (283/896), soufi iranien du Sud (Khûzestân), précurseur de l'école d'Ibn Sâlim de Basra (les *Sâlimîya*); sa théorie de la théophanie *(tajallî)* et des lumières divines *(anwâr)* n'a rien d'intellectualiste ni de moniste, quoi que l'on en ait dit en Occident.

par là même est fixée l'ascendance spirituelle qui, dans sa pensée et selon son expérience, relie les spirituels de l'Islam aux théosophes mystiques de l'ancienne Perse.

Groupons quelques indications sommaires. La *Sakîna*, chez Sohrawardî et les mystiques qui lui sont apparentés, c'est essentiellement le sentiment d'une Présence attestée par un Signe, ou des Signes, dont la perception ne relève pas des organes communs de la perception sensible, mais des « sens spirituels » ordonnés à la perception du monde intermédiaire ou monde *imaginal*. Le mot *Sakîna* est l'équivalent arabe de l'hébreu *Shekhina*, concept dont on sait l'importance dans la Kabbale et qui pour la conscience juive en général peut se définir, à grands traits, comme la personnification ou l'hypostase de la Présence de Dieu dans le monde [43]. Le mot arabe signifie plus directement quiétude, confiance, douceur; la racine *skn* dont il provient, comporte l'idée de séjour dans une demeure, en une présence qui donne quiétude, apaisement, sécurité.

Les versets qorâniques qui font allusion à cette idée, ont été amplement commentés, par exemple celui-ci : « Ceux qui croient et dont les cœurs sont apaisés par la mémoration de Dieu, oui! c'est par la mémoration de Dieu *(dhikr Allâh)* que leurs cœurs trouvent l'apaisement » (13 : 28). Quiétude, apaisement : *itmi'nân*. A ce verset, un autre répond : « O âme apaisée, retourne à ton Seigneur » (89 : 27-28). Or c'est précisément cette idée d'*itmi'nân*, de quiétude de l'âme comme certitude inébranlable de la foi dans les choses *vues* par l'âme, que le Ve Imâm, Mohammad al-Bâqir, évoque en commentaire de cet autre verset : « C'est Dieu qui fait descendre la *sakîna* dans le cœur des croyants afin qu'ils accroissent leur foi par toujours plus de foi » (48 : 4) [44]. Et d'expliquer encore : ceux sur qui descend la *sakîna* sont ceux que désigne ce verset : « Il les aide (les inspire, leur donne la force) par un Esprit qui est de Lui » (58 : 22), — ceux enfin que vise ce *hadîth* : « Il y a dans ma communauté ceux *qui* parlent, et il y a ceux *à qui* parlent (les Anges), les *mohaddathûn*. »

L'idée fondamentale est donc celle d'une Présence qui vient habiter l'âme. Chez Sohrawardî, cette Présence est spécifiquement celle des Lumières flamboyantes, celle de tous les photismes ou épiphanies de lumière dont son expérience devance et

43. Cf. Gershom Scholem, *Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistichen Konzeption der Schechinah* (*in* Eranos-Jahrbuch XXI, 1952, pp. 45-107). Sur la *Shekhinah* comme élément féminin en Dieu, voir G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. M. M. Davy, Paris 1950, pp. 245 ss.

44. 'Abbâs Qommî, *Safînat Bihâr al-anwâr*, I, p. 637.

annonce celle de Najmoddîn Kobrâ et de son école [45]. Lorsque ces Lumières atteignent leur maximum, elles se stabilisent et subsistent un certain temps : c'est cela que l'on appelle la *sakîna* [46]. Lorsque Sohrawardî parle de « ceux qui possèdent la *Sakîna* majeure » *(al-Sakînat al-kobrâ)*, cela désigne, expliquent ses commentateurs, « ceux en qui persistent à demeure les Lumières spirituelles et les fulgurations étincelantes [47]. » Et c'est pourquoi aussi la page citée ci-dessus, où le double levain de la tradition mystique se ré-unit et fusionne dans la communauté de la *Sakîna*, — cette page s'amplifie en un développement où sont esquissés les différents états de la Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah* zoroastrien [48]. C'est sous l'aspect de *Sakîna-Xvarnah* que s'opère la réunion du double levain mystique chez les *Ishrâqîyûn*, et l'idée de cette rejonction professée par Sohrawardî comme fixant l'ascendance spirituelle des *Ishrâqîyûn*, ouvre une voie encore inexplorée aux recherches de théologie et mystique comparées. Car cette Présence-Lumière qui vient habiter les âmes purifiées, c'est elle qui investit et guida les bienheureux rois Fereydûn et Kay Khosraw; c'est elle aussi qui se manifesta à Moïse, lorsque du fond du buisson ardent une voix l'appela pour un entretien secret (28 : 30), et le cas de Kay Khosraw typifie l'illumination de l'âme devenue elle-même le buisson ardent, selon l'herméneutique *ishrâqî* du verset qorânique de la Lumière : « Dieu est la Lumière des Cieux et de la Terre; cette lumière est comme un foyer dans lequel se trouve un flambeau, un flambeau dans un cristal... et c'est lumière sur lumière » (24 : 35) [49].

Bien entendu, en fixant ainsi l'ascendance des *Ishrâqîyûn*, Sohrawardî n'écrit pas une histoire (objective) de la philosophie ou de la mystique. C'est l'histoire des âmes qu'il décrit, telle qu'il la perçoit dans l'histoire de sa propre âme qui en est le lieu. Il serait donc totalement inopérant de lui objecter, en historien, que sa schématisation de l'histoire est une vue de l'esprit, sous

45. Cf. notre étude sur *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2e éd., Paris, Libr. de Médicis, 1971, pp. 95 ss.

46. Sur la *sakîna* voir notre traduction française du *Safîr-e Sîmorgh* (La modulation de Sîmorgh) de Sohrawardî, in revue *Hermès III*, Bruxelles, novembre 1939, pp. 29-30. Cf. *Prolégomènes III*, in *Op. metaph. III*.

47. Cf. *Hikmat al-Ishrâq*, § 267, et *I'tiqâd al-Hokamâ'*, § 15, in *Op. metaph. II*, pp. 250 et 271. « Certaines lumières spirituelles éclosent pour eux; elles passent à l'état habituel et cela devient *sakîna*. »

48. *Motârahât*, § 224, in *Op. metaph. I*, p. 504.

49. Texte du *Kitâb al-Alwâh al-'Imâdîya* (Livre des Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn, émir seljouqide de Rûm), cité in comment. de *Hikmat al-Ishrâq*, p. 157; cf. la version persane publiée par Seyyed Hosseïn Nasr in *Op. metaph. III*.

prétexte qu'elle ne s'accorde pas très bien avec nos annales. L'objection tomberait à côté, — à côté de la seule histoire que Sohrawardî entende nous dire, parce que cette histoire il la *fait* et il l'*est* lui-même, non pas comme une geste extérieure, mais dans la réalité vécue au fond intime de lui-même. Et c'est au moment où sa perception spirituelle *fait* s'accomplir cette histoire, que les devanciers groupés dans l'arbre généalogique deviennent et *sont* vraiment les devanciers des *Ishrâqîyûn*, puisque l'auteur en est lui-même le témoin et le témoignage. Réversion des temps : c'est à partir de lui que ces devanciers, mis au présent de sa propre histoire, *seront* les devanciers des *Ishrâqîyûn*, et c'est toute la différence (on y a fait déjà allusion ci-dessus, liv. I) entre l'historicité existentielle et ce que l'on appelle couramment l'existence historique. Malheureusement il arrive que l'on méconnaisse la première au profit de la seconde. Nous y reviendrons encore.

Ainsi fixé le sens de l'ascendance des *Ishrâqîyûn*, nous pouvons espérer atteindre avec eux à ce que Sohrawardî désigne comme la « source orientale ». Il faut d'abord en grouper les approches en examinant quelle est cette connaissance « orientale » qui donne leur qualification aux Sages « orientaux ».

CHAPITRE II

La théosophie « orientale »

1. - *La sagesse « hiératique »*

Il y a déjà eu occasion de dire précédemment ici (livre I) que les termes de *hikmat* et de *hokamâ*, s'ils peuvent être souvent traduits par « philosophie » et « philosophes », ne sont, en fait, exactement traduits ni par l'un ni par l'autre. « Théologie » et « théologiens » ne conviendraient pas davantage; *hikmat* et *hokamâ* ne se situent pas sur le même plan que la théologie scolastique *(Kalâm)* et les scolastiques de l'Islam *(Motakallimûn)*. La *hikmat* n'est pas non plus un simple cumul de la recherche philosophique et de la dialectique théologique. *Hikmat* serait au mieux traduit par « sagesse » *(sophia)*, mais à la condition de prendre le terme en son acception *sophianique*, marquée de l'empreinte de la gnose, telle que l'évoque le récit de la vision extatique de Kay Khosraw (*infra* chap. IV), non pas simplement, comme il arrive le plus souvent en français, pour désigner une certaine attitude ou une expérience de la vie. En outre, l'adjectif *sapiential* (dérivé de *sapientia*, sagesse) ne fait plus assez directement sentir son origine (*sapere*, savourer, goûter, expérimenter, le *dhawq* de nos textes). C'est qu'en fait l'œuvre de pensée s'origine chez nos auteurs à trois sources, d'une validité également reconnue à leur niveau respectif. Il y a la tradition *(naql)* dont se nourrit la théologie; il y a l'intellect *('aql)*, organe de la dialectique philosophique (celle du *Kalâm* et celle de la *falsafa*, transposition en arabe du grec *philosophia*); il y a enfin ce que l'on peut désigner globalement comme « perception spirituelle » ou « hiérognose » (*kashf*, littéralement « dévoiler, découvrir »), source des connaissances constituant la théosophie *(hikmat ilâhîya)* et la gnose mystique *('irfân)*. Bien entendu, cette dernière n'ignore pas les deux

premières; elle les présuppose, de même que l'ésotérique *(bâtin)* présuppose l'exotérique *(zâhir)*.

Aussi bien, lorsque Sohrawardî et ses confrères emploient l'expression *hakîm ilâhî*, le « sage divin » ou le « sage de Dieu », ce terme, rappelons-le encore, est la transposition exacte du grec *theosophos*. La *hikmat ilâhîya*, souvent la *hikmat* tout court, c'est la *Theo-sophia* [50], le mot étant entendu dans son acception étymologique. La « Théosophie orientale » *(ishrâqîya)* c'est la sagesse du Sage qui cumule à la fois la plus haute connaissance spéculative et la plus profonde expérience spirituelle, laquelle peut être dite aussi étymologiquement *spéculative*, en ce sens qu'elle transmue l'être du sage en un *speculum*, un pur miroir dans lequel se réfléchissent et qu'embrasent les pures Lumières se levant à l'Orient du monde spirituel. C'est sur cette base que sera fondée la hiérarchie des sages « orientaux » (*infra* § 2).

Le sage « oriental » parfait est un *hakim mota'allih*. Ce n'est pas simplement un mystique ayant une expérience du même ordre que celle de beaucoup de mystiques dépourvus de formation philosophique, ou croyant que celle-ci est superflue, voire dangereuse; ce n'est pas seulement un philosophe comme beaucoup d'autres philosophes qui ignorent la mise en pratique spirituelle, la « réalisation » personnelle de leur philosophie. L'expérience spirituelle intégrale de ce « théosophe », ce *sophos* ou sage de la *Sophia* divine, peut être caractérisée comme *sophianique*.

Il convient alors d'approfondir techniquement le sens des termes dont fait usage Sohrawardî, quand il parle de *ta'alloh* comme désignant l'état spirituel du *hakîm mota'allih*. Ce mot *ta'alloh* (nom verbal de la racine *'lh* à la cinquième forme) connote le double sens de déification, théomorphose, et d'adoration, service de dévotion à l'égard de la divinité. On pourrait remarquer que sous son premier aspect il correspond à la *theôsis*, terme en usage chez les mystiques byzantins à la même époque que Sohrawardî. Cependant, à méditer attentivement cette partie si caractéristique de son œuvre que constituent ses « récits d'initiation » et son « livre d'Heures », on est sollicité d'en cerner les intentions en suivant la voie où il nous a engagé lui-même, il y a quelques pages, quand il s'est agi de préciser le sens du mot « Mages ». L'approche peut en effet être tentée ici en suivant la voie qu'il nous indique lui-même, lorsqu'il se réfère à l'enseignement et aux cas exemplaires de Zoroastre et de Platon, deux noms qui, au niveau de sa « Théosophie orientale » peuvent également se prononcer « Oracles chaldéens » et « Sages néoplatoniciens ». Il semble en effet que sous le mot *ta'alloh* il y ait

50. Cf. *Prolégomènes II*, pp. 20 ss.

lieu d'entendre quelque chose qui est en consonance avec ce que les néoplatoniciens tardifs groupaient sous le nom de *théurgie*, le sage *mota'allih* présentant maints traits communs avec celui qu'eux-mêmes désignaient comme le Sage théurge, ou le « hiératique ». Aussi bien le « hiératique » est-il une catégorie qui encadre toute la vision sohrawardienne du monde, où chaque espèce est la « théurgie », l'œuvre « hiératique » de son Ange.

Le mot grec *theourgos* apparaît comme un néologisme des « Chaldéens » qui rédigèrent les *Oracula* (vers la fin du IIe siècle). C'est sous le nom de Sages théurges que Proclus et son école désignent globalement les « Chaldéens », c'est-à-dire tous les membres de la communauté mystique désignée sous ce nom assez vague et dont eux-mêmes revivifient la doctrine [51]. Par contraste avec les *théologiens* qui sont « ceux qui disent les choses divines », les *théurges* sont « ceux qui œuvrent les choses divines ». Le contraste correspond exactement à celui que nous voyons Sohrawardî instituer, avec tant de soin, entre le philosophe tout court et le *hakîm mota'allih.* L' « œuvre divine » peut s'entendre en plusieurs sens. La théurgie peut être dite « œuvre divine » parce qu'elle confère à l'homme une nature divine, grâce au « sacrement d'immortalité » qui est au cœur de la doctrine et de l'initiation chaldéennes. Mais dans la mesure même où cette immortalisation *(apathanatismos)* apparaît comme la « fille » d'une déification *(apotheôsis)*, le mot *théurgie* se colore du sens métaphysique que lui donnent les philosophes néoplatoniciens. Pour Jamblique comme pour Proclus, l'intellect humain est incapable de percevoir le Dieu suprême en la perfection de sa nature; sa force lui permet d'atteindre à la vision des Idées en leur pluralité, non pas d'atteindre jusqu'à leur source, jusqu'à l'unité indivise du *Noêton*, l'intelligible ou plutôt le supra-intelligible en son *unitude.* Ce but suprême ne peut être atteint que par l'organe d'une aperception supérieure, la « fleur de l'intellect ». Ce n'est plus alors un processus d'intellection, mais le résultat d'un état suprarationnel, une vive flamme que la Lumière divine allume dans l'âme, comme aussi bien la fleur est une flamme que l'ardeur du soleil fait surgir du sein de la Terre. Comme l'observe le philosophe Damascius, cette gnose qu'il te faut penser avec la « fleur de la pensée », ce « n'est pas une connaissance impétueuse; elle n'est pas en lutte avec son objet; elle n'est pas dans la hâte de se l'approprier; elle s'abandonne plutôt à lui [52] ». Cette *cognitio passiva* signale l'état d'union

51. Cf. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (*supra* p. 32, n. 35), Excursus IV, pp. 461-466. Force nous est de nous limiter ici à quelques rapprochements très sommaires.

52. *Ibid.*, p. 166 et n. 374.

(enôsis) décrit par Plotin. En des formules diverses, gnostiques et soufis de l'Islam répéteront à peu près la même chose, pour tenter d'exprimer le moment où émerge à la conscience la présence du Sujet divin qui est le sujet réel des activités de cette conscience.

C'est en effet une même vertu qui rend apte le Sage sohrawardien, lui aussi, à la suprême vision de la « Lumière de Gloire », cette *vertu* que les néoplatoniciens désignent comme théurgique, et que postule, selon les *Oracles chaldéens*, l'ascension *(anagôgê)* de l'âme. D'où la notion de théurgie s'applique, chez les néoplatoniciens, aussi bien à une méthode pratique d'union active *(drastikê enôsis)* avec les êtres spirituels, qu'à l'union suprarationnelle où le Sujet qui agit « l'œuvre divine » est le Sujet divin lui-même. Cette « méthode » est alors désignée encore comme *hiératique;* les « hiératiques » sont ceux qui la mettent en pratique, et pour les néoplatoniciens la théurgie chaldéenne était l'une des méthodes hiératiques, mais non pas la seule. Elle est toujours fondée sur certaines règles ascétiques et présuppose tout un ensemble de connaissances théosophiques. Il semble que le néoplatonicien Jamblique ait emprunté le terme *hiératique* aux hermétistes; en tout cas, lorsqu'il affirme la supériorité de la vie *hiératique* sur celle du philosophe tout court, cette préséance correspond exactement à celle que Sohrawardî assigne au *hakîm mota'allih* dans la hiérarchie mystique des Sages dont l'origine remonte à Hermès.

Les termes auxquels le mot « hiératique » est donné en adjectif, nous en précisent encore le sens. Il y a, par exemple, une « espérance hiératique ». « Espérance au contenu de feu sera ta nourriture », dit l'un des *Oracles chaldéens*. L'espérance est une faculté noétique, c'est-à-dire un organe de connaissance, comme tout ce qui dans les *Oracles* est qualifié d'un mot dans la composition duquel rentre le mot *feu*, parce qu'il s'agit d'un don qui descend de la Suprême Intelligence. Or cette « espérance hiératique », ici comme en général le mot espérance dans le langage des communautés mystériques (v. g. celle d'Éleusis), désigne la confiance de l'initié dans une vie bienheureuse au-delà de la mort [53]. Cela est au cœur du « sacrement d'immortalité » des Mages chaldéens, comme à l'unisson de ce que professent Sohrawardî et les « néoplatoniciens de Perse ».

Aussi bien l'ascension théurgique ou hiératique de l'âme (l'*anagôgê*) était-elle le principal mystère de la communauté sacramentelle dont les *Oracula chaldaïca* étaient le Livre saint, ne proposant pas seulement la science d'un mystère. Le but de

53. *Ibid.*, p. 147, et pour ce qui suit, pp. 177 ss., 187-188, 206.

ce sacrement, de ce mystère *(teletê, mysterion)*, le but de l'initiation *(teleiôsis)*, était l'immortalisation de l'âme. Ce que nous savons, par Proclus et quelques autres, de l'enseignement des « Hiératiques » sur ce point, c'est qu'il visait à opérer une séparation de l'âme de son corps physique, antérieurement à l'*exitus ;* il s'agissait de conférer à l'âme la faculté de rompre les liens du corps et de la nature physique (que l'on pense ici à la correspondance des deux termes grecs : *teleutân*, mourir, et *teleîsthai*, être initié). L'âme est descendue provisoirement en ce monde, pour y accomplir la mission et le rôle dévolus à une âme; cette mission et ce rôle ne trouvent leur achèvement que si l'âme est capable de remonter *là* d'où s'opéra sa descente. Mais cela présuppose que portée par son seul véhicule subtil *(okhêma)*, elle ait été accoutumée à se séparer de son corps physique, tandis qu'elle y séjourne encore. Sinon elle reste en péril d'être submergée par la violence de la mort physique. La terminologie qui désigne en grec ce double mouvement de la descente et de la remontée de l'âme (*kathodos* et *épanodos*), a son équivalent littéral dans la terminologie des théosophes mystiques de l'Islam (les deux arcs de *nozûl* et *so'ûd*). L'idée qu'il faille devancer la mort physique par la mort mystique pour rendre inoffensive la mort physique, est ressentie comme si impérieuse que le précepte en est mis sur les lèvres mêmes du Prophète dans un *hadîth :* « Mourez avant de mourir... » Et le grand philosophe et spirituel shî'ite Mîr Dâmâd, au XVIIe siècle, répétera en citant le texte même de Sohrawardî : « Nul n'est vraiment un *mota'allih*, un hiératique, tant qu'il ne s'est pas rendu capable de se dévêtir de son corps physique comme on se dévêt d'une tunique. » Que l'on dise en grec *khôrismos* (séparation) ou que l'on dise en arabe *tajarrod*, l'on dit exactement la même chose.

N'entendons pas forcément par là des phénomènes réputés aujourd'hui comme « inquiétants » ou « anormaux ». Guidons-nous uniquement sur la prédilection avec laquelle les théosophes mystiques en Islam ont cité, chacun à leur tour, le célèbre récit de l'extase de Plotin, tel qu'ils pouvaient le lire dans le texte arabe de la *Théologie* dite d'Aristote (on trouvera ici plus loin le début de ce récit). C'est de cela qu'il s'agit. Cette ascension de l'âme est décrite, en outre, en plusieurs fragments des *Oracles chaldéens* arrivés jusqu'à nous; nous pouvons y pressentir autant de récits du « sacrement de l'immortalisation de l'âme ». C'est qu'il s'agit d'un *drama mystikon* ne pouvant être dit qu'en un *récit*. C'est aussi bien tout ce que se proposent les « récits d'initiation » composés par Sohrawardî. Nous en trouvons également une forme remarquable dans certaines traditions que l'on fait remonter aux Imâms du shî'isme; une des plus notoires est le

hadîth du « Nuage blanc » commenté par Qâzî Sa'îd Qommî (*infra* liv. V. chap. III). Et tout cela est également en résonance avec ce que l'on peut lire aussi bien dans le texte connu sous le nom de « Liturgie de Mithra » que dans le récit des mystères d'Isis par Apulée. L'action du sacrement théurgique tend à représenter la destinée de l'âme de l'initié après son *exitus* physique, et c'est cela même que vise le *Récit de l'exil occidental* de Sohrawardî. C'est l'histoire de la passion de l'âme : descente et remontée, mort et palingénésie. Et comme le dit Proclus, en citant l'un des oracles : « Les âmes qui ont connu les œuvres du Père (les Idées, les mondes spirituels) échappent à l'aile fatale du Destin ». « Les théurges n'appartiennent plus au troupeau des hommes soumis au Destin [54]. »

Mais que l'on ne s'y trompe pas : le salut suprême n'est pas l'œuvre du hiératique à lui seul. Il faudrait une profonde ignorance de l'histoire religieuse de l'humanité pour accepter, avec certaine théologie de nos jours, que la différence entre le christianisme et les religions consiste en ce que, dans le christianisme, le salut de l'homme serait l'œuvre divine, tandis que les religions représenteraient les efforts de l'homme pour assurer lui-même son salut. Certes, toute la spiritualité de la gnose islamique, et de l'Islam en général, témoigne contre cette réduction simpliste; mais en outre, la piété néoplatonicienne dont on évoque en ces quelques lignes la consonance avec celle du *shaykh al-Ishrâq*, atteste également que le hiératique ne se conjoint pas avec les êtres spirituels sans l'aide de ceux-ci, à plus forte raison quand le théurge, l'agent de l' « œuvre divine », est le Sujet divin lui-même.

Si Proclus sait que « seul celui qui possède une âme angélique est à même d'accomplir l'opération hiératique », mais garde le secret concernant la nature du sacrement qui confère à l'âme cette qualité, c'est précisément parce que cette qualité est conférée à l'âme par le rayon de la Lumière divine, au moment même où son ascension hiératique culmine dans son union mystique avec cette Lumière. Proclus connaît la hiérarchie d'Anges qui « enflamment l'âme de feu divin »; il parle de l'Ange qui est le « guide de la séparation », c'est-à-dire le guide de l'exode de l'âme hors du corps physique, et qui est à la ressemblance de celui qui se manifeste à Sohrawardî au début de ses *Récits*. De leur côté, les *Oracles chaldéens* savent que les Anges sont des « êtres noétiques » qui, sur l'ordre du Dieu suprême, descendent de l'Empyrée à l'aide de l'âme hiératique. Et c'est en raison de cela que l'âme hiératique a sa demeure *post mortem*

54. *Ibid.*, cit. p. 212, n. 142.

parmi eux, comme « ange en puissance », dans « l'espace angélique [55] ».

Il reste que cette opération hiératique, séparation extatique anticipant l'*exitus* de la mort, ne peut s'annoncer ni être vécue que comme la fin des choses et des temps, comme l'événement eschatologique individuel. Il en va exactement ainsi chez Sohrawardî. Nous le constaterons plus loin, lors du récit de l'extase d'Hermès comme héros de cette eschatologie extatique. Et c'est pourquoi le *shaykh al-Ishrâq* typifie très justement cet événement extatique vécu par le mystique hiératique, le *mota'allih*, en lui rapportant le terme de « Grand Bouleversement » ou « Grand Ébranlement » *(al-tâmmat al-kobrâ)* qui, dans un verset qorânique, qualifie l'annonce de l'heure finale, de l'*eschaton*. Le motif se fait entendre au début du *Récit de l'Exil occidental* (*infra* chap. VI), comme lors des visions de lumières décrites à la fin du livre de la « Théosophie orientale ».

Les pages qui précèdent ont essayé de mettre le *ta'alloh* (l'*apotheôsis* mystique), comme charisme du théosophe hiératique *(mota'allih)*, en consonance avec les doctrines de ceux auxquels Sohrawardî en appelle précisément à l'appui de sa propre expérience : Sages de Perse et de Chaldée, Zoroastre, Platon, — tels que ceux-ci nous apparaissent dans le contexte du mago-chaldaïsme et du néoplatonisme tardif. Maintenant, ce théosophe *mota'allih* en qui nous pouvons reconnaître un confrère du Sage théurge ou « hiératique » des Oracles Chaldéens et des néoplatoniciens, est *eo ipso*, pour notre *shaykh al-Ishrâq*, le Sage *ishrâqî*, c'est-à-dire « oriental ». Ce dernier trait frappe de son empreinte toute sa doctrine et toute son école, comme le sait un ouvrage rédigé en persan dans l'Inde du XVIIe siècle (le *Dabestân al-madhâhib*, cf. encore *infra* liv. IV), en parlant des *Ishrâqîyân-e Irân*, les théosophes « orientaux » de l'Iran, autrement dit les « Platoniciens de Perse ».

Il nous faut maintenant relever dans l'œuvre de Sohrawardî les caractéristiques du Sage *hiératique* en tant que théosophe « oriental », ou *ishrâqî*. Pour cerner l'idée et l'idéal de l'*Ishrâq*, nous avons très brièvement parcouru le champ d'extension du magianisme vers l'ouest et le sud-ouest, sous sa forme « chaldéenne » et néoplatonicienne. Maintenant, les déclarations expresses de Sohrawardî concernant l'*Ishrâq* vont nous permettre de retrouver avec lui le lien, qui aussi bien ne fut jamais tout à fait rompu, entre le magianisme chaldéen des néoplatoniciens « orientalistes » et la tradition zoroastrienne proprement iranienne, issue de l'Avesta, le Livre saint. La voie de l'*Ishrâq*, de la

55. *Ibid.*, pp. 219-220, 260.

connaissance « orientale », est celle par laquelle il nous invite à retrouver avec lui la « Source orientale », cette Lumière de Gloire *(Xvarnah, Khorrah)* qui est la notion-clef de la cosmologie et de la spiritualité zoroastriennes. Or la Lumière de l'*Ishrâq (Nûr ishrâqî, Lux orientalis)* s'identifie pour notre shaykh avec cette Lumière de Gloire.

2. - *La connaissance « orientale »*

Le terme *ishrâqî*, « oriental », qualifie à la fois chez Sohrawardî le mode suprême de la connaissance spirituelle et le groupe des Sages théosophes, des « hiératiques » qui ont pour but et vocation cette connaissance. Maintes allusions sont ainsi accumulées sous ce terme *ishrâqî*. Les termes d' « Orient » et d' « Oriental » ne sont pas de simples références géographiques ou ethniques, mais désignent essentiellement quelque chose que l'on ne peut repérer sur les cartes de nos atlas. Il faut donc que s'ouvre un passage du sens littéral au sens spirituel du mot « Orient »; ce qui ouvre ce passage, c'est l'idée d'illumination, de phénomène et vision de lumière, de *photisme*. Mais alors le mot *illumination*, à lui tout seul, serait insuffisant pour que ce terme soit mis en référence à la source *orientale*. Corollairement, en employant les mots *Orient* et *Orientaux*, il faut mettre en garde contre toute méprise géographique. Car, du point de vue *ishrâqî*, et particulièrement de nos jours, il faut bien constater que l'Orient géographique est peuplé d'une foule d' « occidentaux », tandis qu'il subsiste quelques vrais « orientaux » en Occident. Il convient de se guider sur l'allusion rapportée ci-dessus : « Il y avait chez les anciens Perses une communauté d'élus guidés par Dieu. » Sohrawardî transposait ainsi l'allusion d'un verset qorânique. A condition que nous sachions répéter cette transposition, elle nous fournira le critère non seulement de l'ascendance des *Ishrâqîyûn*, mais aussi de leur postérité, de cette tradition « orientale » qui donne, elle seule, leur qualification aux Sages « orientaux ».

Partons du passage où le mot *Ishrâq* apparaît pour la première fois dans le grand livre de Sohrawardî et qu'amplifient, presque à l'unisson, ses deux principaux commentateurs, Qotboddîn Shîrâzî et Shahrazôrî [56]. L'auteur vient de faire allusion à l'insistance de ses amis, de ses « frères », pour obtenir qu'il mette enfin par écrit cette *Théosophie orientale* dont l'inspiration lui

56. *Prolégomènes II*, p. 22, et les textes in *Op. metaph. II*, textes, p. 9, ligne 6, et p. 298.

était venue, dira-t-il à la fin de l'ouvrage, « d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse ». Qotboddîn s'arrête sur les deux mots qui servent d'intitulation au livre. « Ces mots signifient, dit-il, la théosophie fondée sur l'*Orient des Lumières* (*Ishrâq*, la lumière d'Orient), lequel est la perception spirituelle *(kashf)*, ou bien la théosophie des *Orientaux (mashâriqa)*, lesquels sont les habitants de la Perse *(Ahl Fârs)*. Aussi bien cela revient-il au même, puisque la théosophie des anciens Perses avait la nature d'une perception spirituelle éprouvée par le goût intime *(kashfîya dhawqîya)*. Elle s'originait donc à l'Orient des Lumières *(Ishrâq)*, Orient qui est l'épiphanie *(zohûr)* des pures Lumières ou pures Intelligences; elle s'originait à leurs fulgurations et à leur effusion dans les illuminations qui se lèvent *(ishrâqât)* sur les âmes en état d'esseulement de leur corps physique. Le fondement sur lequel prenaient appui les anciens Perses en théosophie, c'était l'expérience du sens intime et la perception spirituelle. Ainsi en allait-il également des anciens Sages grecs, à l'exception d'Aristote et de son école, lesquels prenaient comme point d'appui la dialectique rationnelle et la démonstration logique, rien d'autre. »

De ce texte trois enseignements se dégagent [57] :

1) Le premier sens indiqué est le sens spirituel du mot *Orient*. L'Orient, la lumière se levant à l'Orient (l'heure de l'*Ishrâq*), c'est la Manifestation ou épiphanie primordiale de l'être; c'est la perception spirituelle se produisant dans les consciences par la fulguration de cette Lumière, laquelle leur dévoile le mystère des transparitions de l'être, de même que l'*astre levant*, par l'illumination de son lever, révèle la présence des choses. L'astre qui se lève au ciel physique, l'heure de son *Orient*, c'est ce qui, au niveau du monde physique, correspond à l'instant auquel se lève la Connaissance, une Connaissance par laquelle se lève à soi-même, à son Orient, le *sujet* de cette Connaissance. Le terme *ishrâq* a donc un sens technique précis qui différencie de toute autre la théosophie « orientale ». De même qu'il désigne dans le monde sensible la splendeur du matin, l'instant où le premier éclat de l'astre s'épanouit dans la pourpre de l'aurore levante, de même il désigne pour le ciel spirituel de l'âme l'instant épiphanique de la Connaissance de soi.

2) On peut, en un second sens, comprendre la théosophie des *Orientaux*, c'est-à-dire des gens dont l'habitat est situé à l'Orient géographique, et l'on nous avertit qu'il s'agit des anciens Perses, des gens du Fârs, c'est-à-dire de la Perside. Cependant, il ne s'agit là nullement d'un privilège ethnique. Il ne suffit pas

57. Cf. déjà *Prolégomènes I*, pp. 27 ss., et *Prolégomènes II*, pp. 22 ss.

d'habiter en Orient ni même d'être un Perse, pour être un « oriental ». C'est une autre investiture qui qualifie le théosophe « oriental », l'ancien Sage perse, une investiture que nous annoncent les mots *Orient* et *Orientaux* transposés, comme le terme *Ishrâq* lui-même, au niveau de leur signification spirituelle, c'est-à-dire au niveau où le lever de l'astre au ciel physique « symbolise avec » l'astre se levant au Ciel spirituel. En effet, comme le remarque Qotboddîn, si théosophie des Orientaux revient à dire théosophie orientale, c'est parce que la sagesse des anciens Perses était précisément la haute théosophie mystique que nous connaissons par les perceptions visionnaires de Kay Khosraw et de Zarathoustra, par leur enseignement concernant le *Xvarnah* et le monde des Lumières archangéliques. Sinon, cela ne reviendrait pas au même. Donc, c'est parce que leur connaissance s'originait à cet Orient, que les anciens Perses étaient des « Orientaux ». Autrement dit : c'est la connaissance « orientale » qui fait d'un sage un théosophe « oriental »; ce n'est pas son appartenance ethnique à l'Orient géographique qui suffit à faire de sa connaissance une connaissance « orientale ». Leur investiture ainsi définie, les anciens Sages perses sont bien les ancêtres légitimes de cette théosophie « orientale » que Sohrawardî s'est expressément proposé de ressusciter.

3) Ces « Orientaux » au sens spirituel se trouvant être également en fait, dans la personne des Sages de l'ancienne Perse, des Orientaux au sens géographique, on constate qu'il serait d'autant plus absurde de vouloir séparer l'une de l'autre une théosophie qui serait soi-disant celle de l'*Ishrâq* comme théosophie « illuminative » d'une part, et d'autre part une théosophie des Orientaux (cf. *supra* p. 27). Nos philosophes n'ont jamais opéré cette scission. Avicenne lui-même avait poursuivi une « philosophie orientale ». Sohrawardî, mieux placé que nous pour en juger, nous a dit les raisons de l'échec d'Avicenne, et pourquoi cette philosophie orientale avait été édifiée par lui, *shaykh al-Ishrâq*. Il y a plus. Nous voyons ici, comme précédemment pour l'arbre généalogique, qu'il n'y a aucune raison de mettre en opposition les Grecs et les « Orientaux ». Les anciens Sages grecs ont été, eux aussi, des « Orientaux », parce qu'ils avaient accès aux sources de la haute théosophie mystique. L'opposition ne joue qu'entre « Orientaux » et Péripatéticiens de l'école d'Aristote, surtout les « modernes », ceux de l'Islam, principaux antagonistes visés par Sohrawardî en même temps que les Scolastiques du *Kalâm*.

Les deux termes d'*Orient* et d'*Oriental (Ishrâq* et *Ishrâqî)* marquent l'apogée d'une triple vision culminant en une vision unique. Il y a le lever de l'astre, l'*heure* et le *lieu* de son Orient;

il y a l'illumination, la splendeur matinale irradiant de cet Orient; il y a l'astre lui-même se levant. Dès lors on peut dire qu'il s'agit d'une connaissance qui est *orientale*, parce qu'elle est elle-même l'*Orient* de la connaissance; d'une connaissance *illuminative* parce qu'elle est *orientale*, et *orientale* parce qu'elle est *illuminative*. Cela, parce que cette Connaissance est le lever, le *matin* de la Connaissance même, l'*heure* de l'*Ishrâq*; elle est le lieu primordial de la Connaissance, l'Orient dont se lève toute connaissance; elle est enfin la Connaissance qui est l'essence même du Sujet connaissant, sa connaissance de soi qui fait se lever à son Orient tous les cognoscibles. Le théosophe « oriental » est un *ishrâqî*, parce que son Connaître est sa présence à soi-même, *eo ipso* sa présence au matin, à l'Orient de la connaissance; réciproquement, sa connaissance est « orientale », parce que cette présence fait de son être présent à soi-même l'Orient de cette connaissance. « Oriental » qualifie à la fois le mode d'être et le mode de *connaître*, réciproquement en fonction l'un de l'autre. On pourrait accumuler les termes pour compenser le défaut de traduction par un terme unique. Il faudrait penser à l'*aurora consurgens* de Jacob Boehme, ou aux termes que l'on rencontre chez Hegel : lumière d'Orient, lumière naissante, substance de l'aurore, ou encore : essence du soleil levant, lumière surgissante (oriante!), substance de l'Orient, pure essence lumineuse de l'aurore [58]. Car c'est tout cela l'*Ishrâq* et la théosophie « orientale ». Et toutes ces expressions sont en consonance avec celle que l'on rencontre déjà dans l'hermétisme latin : *cognitio matutina*, connaissance « au matin ». Tout ce qui précède ce matin, n'est que tâtonnement et illusion dans les Ténèbres.

Ainsi, dans son intitulation même, la théosophie sohrawardienne configure son plus beau symbole, lequel va entraîner avec lui tout le symbolisme traditionnel de la Lumière et des Ténèbres. Aussi bien tous les Sages de la lignée « orientale » se sont-ils exprimés en langage chiffré *(romûz)*, en symboles. Quand ce dernier mot est prononcé ici, il n'annonce ni quelque emblème ou signe abstrait, ni quelque allégorie inoffensive, mais les configurations d'un monde intermédiaire qui sont notre seul moyen de pressentir les univers qui lui sont supérieurs. Parlons plus exactement d'univers symbolisant les uns *avec* les autres, si bien que le symbolisant trouve sa vérité dans

58. Sur cette terminologie de la « lumière » chez Hegel, cf. *Prolégomènes II*, p. 23, n. 48. Cf. *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de Jean Hyppolite, Paris 1941, t. II, pp. 215, 238, 307.

le symbolisé qui lui est supérieur, et que la vérité spirituelle ésotérique à un niveau de signification devient la vérité exotérique au niveau d'être qui lui est supérieur; la fonction du symbole est ici essentiellement mystagogique.

« Pour tout ce dont je fais état concernant la connaissance des pures Lumières (ou des êtres de Lumière), écrit Sohrawardî, comme pour tout ce qui repose sur cette connaissance aussi bien que pour le reste, j'ai pour soutiens tous ceux qui ont cheminé sur le chemin de Dieu. Cette haute connaissance, ce fut en effet l'expérience intime *(dhawq)* de Platon, l'Imâm et chef de file de la sagesse, homme doué d'une grande force et de la lumière intérieure. Ainsi en avait-il été déjà bien avant lui, depuis Hermès, le père des Sages, jusqu'à Platon lui-même, pour d'autres philosophes éminents, piliers de la sagesse théosophique, tels qu'Empédocle, Pythagore et d'autres encore. Or, les doctrines de ces anciens Sages se présentaient sous le chiffre des symboles; aussi n'y a-t-il pas de réfutation contre eux. Même lorsque l'on prétend argumenter contre l'apparence exotérique *(zâhir)* de leurs doctrines, on ne rencontre nullement ainsi leurs intentions véritables, car on ne réfute pas les symboles. Or, c'est précisément sur le symbole qu'était fondée la doctrine *orientale* de base, celle concernant la Lumière et les Ténèbres, doctrine qui constitue l'enseignement propre aux Sages de l'ancienne Perse, tels que Jâmâsp [59], Frashaoshtra [60], Bozorgmehr [61] et d'autres encore avant eux. Ce n'était pas la doctrine

59. Jâmâsp, disciple de Zoroastre, dont il épousa la fille, Pourutchista; voir *in* H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, Leipzig 1938, pp. 151 ss., le Yasna 53 interprété comme « liturgie de mariage ». C'est lui qui aurait mis par écrit l'Avesta (A. V. W. Jackson, *Zoroaster, the Prophet of ancient Iran*, New York 1938, p. 117, n. 3, réf. au *Dênkart*), et il fut le premier successeur de Zoroastre dans son office sacerdotal. Il y a une littérature assez considérable sous son nom, principalement astrologique et apocalyptique, cf. Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, index s. v. *Djâmâspa et Zâmâsp-Nâmak*. Il reste à en faire une étude systématique.

60. Frashaoshtra était le frère de Jâmâsp et devint le beau-père de Zoroastre, lequel épousa sa fille Hvôvi, comme troisième femme. Frashaoshtra et Jâmâsp étaient des familiers de la cour de Vishtaspa, le souverain qui favorisa la prédication de Zoroastre. Hvôvi reste une figure sacrosainte, eschatologique : ses enfants, les trois *Saoshyants* ou Sauveurs dont la venue successive clôturera notre *Aiôn*, ne sont pas encore nés. Cf. H. S. Nyberg, *op. cit.*, index s. v. *Hvôgva-Geschlecht* et *Frashaoshtra*.

61. Bozorgmehr fut le médecin en chef et ministre du souverain sassanide Khosraw Anûshravân (= Khosraw « à l'âme immortelle », ob. 579 A. D.). Son personnage est en rapport avec la légende d'Ahiqar, et partant avec le livre de Tobie, ainsi qu'avec l'introduction du jeu d'échecs en Perse. Il est probable qu'il n'est autre que le célèbre médecin Burzôê, traducteur en pehlevi de « Kalîlagh et Damnagh ». Cf. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2e éd., Copenhague, 1944, pp. 57 ss., 423 ss., 429 ss.

sur laquelle se fonde l'impiété des Mages dualistes *(Majûs)* ni la déviation de Mânî [62]. »

Ce passage, avec le trait final, confirme ce que nous avons déjà lu. Les deux grands commentateurs du livre, Qotboddîn Shîrâzî et Shahrazôrî, se recopiant ici à peu près l'un l'autre, l'amplifient en ces termes : « C'est sur le symbole qu'était fondée la doctrine des Orientaux *(ahl al-Sharq)*, c'est-à-dire des Sages de l'ancienne Perse, professant l'existence de deux principes *(asl)* dont l'un est Lumière et l'autre Ténèbres. Ce sont là en effet les symboles respectifs de l'être en sa nécessité et de l'être en sa non-nécessité. La Lumière est le représentant *(qâ'im maqâm)* de l'Être nécessaire; la Ténèbre, celui de l'être non-nécessaire. Ce n'est point que le Principe absolument premier se dédouble en deux principes, l'un Lumière et l'autre Ténèbres, car cela, aucun esprit pénétrant ne l'a soutenu, à plus forte raison l'élite des Sages de la Perse *(fozalâ' Fârs)* affrontant les profondeurs des sciences ontologiques. C'est pourquoi notre Prophète (Mohammad) a dit à leur louange : La science serait-elle suspendue aux Pléiades, il y aurait des hommes de Perse pour y atteindre [63]. Leurs hautes sciences et leurs doctrines, ce sont elles précisément que l'auteur (Sohrawardî) a ressuscitées dans le présent livre. Et c'était pareillement aussi l'expérience intime de l'élite des Sages grecs, car les deux communautés (perse et grecque) étaient d'accord sur le principe. Eux (les Perses), ce furent, par exemple, comme le rappelle l'auteur, Jâmâsp le disciple de Zoroastre, Frashaoshtra et, le plus récent, Bozorgmehr. Leurs prédécesseurs, ce furent, par exemple, le roi Gayômart, Tahmuras, Fereydûn [64], Kay Khosraw et Zoroastre, au nombre des rois éminents et des prophètes de haut rang. Certes, les vicissitudes du sort ont ruiné leurs hautes sciences; le coup le plus désastreux fut la perte de leur souveraineté et l'incendie de la plupart de leurs

62. *Hikmat al-Ishrâq*, § 4, in *Op. metaph. II*, pp. 10-11. En fait, la position de Sohrawardî et de son commentateur Shahrazôrî est beaucoup plus nuancée que ne le laisse entendre ici cette dernière phrase, cf. *infra*, p. 58, n. 75.

63. *Ibid.*, p. 301. Ce *hadîth* du Prophète à la louange des hommes de Perse est enregistré dans le *Bihâr al-anwâr* de Majlisî. Cf. 'Abbâs Qommî, *Safînat*, t. II, p. 356.

64. Sur ces personnages : Gayômart, l'Homme primordial; Tahmuras (Tasema Uruja), héros légendaire, soumettant les démons, parcourant le monde en chevauchant Ahriman; Fereydûn (Thraêtaona dans l'Avesta, Fretûn en pehlevi), cf. A. Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II, Copenhague, 1917-1934, vol. I, pp. 124. Voir plus spécialement Sven S. Hartman, *Gayômart, étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*, Uppsala, 1953, qui réunit et traduit un certain nombre de textes arabes et persans peu connus.

livres par Alexandre. Mais ayant réussi à en atteindre certains côtés et en constatant leur accord avec les choses qui relèvent de la perception spirituelle et de la vision intuitive *(kashfîya shohûdîya)*, l'auteur en éprouva l'excellence et travailla à les parachever [65]. »

Ainsi s'exprimaient au XIIIe siècle, dans leur appréciation de son œuvre, les commentateurs de Sohrawardî. Le trait final du texte qu'ils viennent de commenter, avec l'allusion aux Mages et à Mânî, retient particulièrement l'attention. Parce que son propos est une connaissance « orientale », pour laquelle il revendique une ascendance « orientale » qui se confond avec celle de l'ancienne Perse, Sohrawardî s'est vu dans la nécessité de prévenir toute confusion. Déjà, l'une de ses déclarations nous a fourni précédemment (*supra* p. 29) l'occasion de préciser qui devaient être les Mages dont il entendait se désolidariser. Essentiellement les Mages qui professaient le dualisme radical, et surtout ceux d'entre eux qui « pactisaient » avec Ahriman. Nous verrons (*infra* chap. III) que le grand événement de sa vie spirituelle fut une perception visionnaire qui transforma sa conscience et sa conception des choses; elle fit éclater pour lui le schéma trop étroit de la théorie aristotélicienne des Intelligences, comme elle fut la source de son interprétation des Idées platoniciennes en termes d'angélologie zoroastrienne. En confirmation de sa propre vision, il en appelle au témoignage des visions d'extase du prophète de l'ancienne Perse; c'est qu'il a la certitude que Zoroastre n'était pas de ceux qui professaient le dualisme radical opposant, dès l'origine des origines et à un même niveau ontologique, deux Principes coéternels : une Puissance primordiale de Lumière et une Contre-puissance primordiale de Ténèbres.

Nous venons de voir en quels termes Sohrawardî et ses commentateurs nous indiquent quel est le sens vrai qu'il convient de donner à la dualité des principes en cosmogonie et en cosmologie. Cette interprétation, le *shaykh al-Ishrâq* la maintiendra en toute occasion, car elle est solidaire de la déclaration à laquelle nous attachions précédemment la portée d'un manifeste : « Il y avait chez les anciens Perses une communauté d'élus guidés par Dieu et qui marchaient dans la voie droite, sages-théosophes éminents sans ressemblance avec les Mages. » Nous pouvons, quant à nous, employer le mot « Mages », en le précisant par des qualificatifs qui le déchargent de tout caractère suspect. Sohrawardî ne pouvait guère donner, en arabe, au mot *majûs* un autre sens que celui qui avait cours dans le monde islamique. C'est

65. *Op. metaph. I*, p. 303, et *Prolégomènes I*, pp. 24-25.

pourquoi il préférera employer un autre mot (il parlera des *Khosrawânîyûn*). Nous avons rencontré précédemment ici des « Mages platoniciens ». Grâce à Sohrawardî a été renoué le lien entre eux et leur ascendance iranienne. Accomplissant ainsi la « résurrection » de la théosophie de l'ancienne Perse, il peut *eo ipso* revendiquer l'ascendance iranienne de sa propre théosophie, que pour cette raison il dénomme *ishrâqî*, « orientale ». A partir de lui, le passé n'est plus ce qu'il était; le temps est devenu réversible; et c'est bien ce qu'implique le mot « résurrection ». Ainsi la résurrection de la théosophie zoroastrienne pour la spiritualité *ishrâqî* était concevable en Islam : par et pour un Sohrawardî professant, lui aussi, le *tawhîd* (l'Unification de l'Unique) ésotérique, l'ombre d'Ahriman étant éprouvée comme définitivement subjuguée. Le *ta'wîl*, l'herméneutique symbolique des deux Principes, reconduit ceux-ci aux deux aspects ontologiques de l'être, à savoir d'une part l'Être Nécessaire, affirmant de plein droit sa positivité, et d'autre part l'être non-nécessaire dont la part de potentialité mesure la négativité.

Certes, l'herméneutique sohrawardienne (le *ta'wîl)* présuppose, si elle ne l'accomplit elle-même, une modification du dualisme mazdéen classique. Mais cette modification elle-même avait des antécédents. Le texte de Sohrawardî, cité ci-dessus, accompagné de l'amplification de ses commentateurs, appellerait un développement de notre enquête dans trois directions. Nous ne pouvons que les indiquer très sommairement. Elles concernent :1) Les efforts pour surmonter le dualisme métaphysique. 2) Le personnage de Zoroastre. 3) Le cas de Mânî.

1) La forme iranienne classique sous laquelle apparaît surmonté le dualisme radical, est connu sous le nom de *zervânisme*. Zervân, le Temps illimité, est perçu comme la divinité absolue originelle, de la pensée duquel procèdent deux « fils » : Ohrmazd, le principe de Lumière, enfant éclos de la pensée triomphante de Zervân; Ahriman, le principe de Ténèbres, enfant éclos du doute, de la négativité, qui obscurcit la pensée de Zervân. Cependant cette manière de surmonter le dualisme ne fait encore que situer au même plan ontologique deux Principes antagonistes, en mettant encore à égalité Lumière et Ténèbres, voire en donnant à Ahriman la préséance immédiate, pour différer jusqu'à la fin du cycle le règne d'Ohrmazd. C'était là une solution inassimilable pour les gnostiques de l'Islam. C'est pourquoi, lorsque nous décelons chez eux quelque trace de zervânisme, il s'agit en fait de quelque chose comme un « néo-zervânisme », institué au prix d'une altération dramaturgique

radicale du zervânisme primitif, et sauvegardant la suprématie et l'antériorité originelle du Principe de Lumière. Zervân n'est plus le Principe suprême, mais l'un des êtres de Lumière. l'un des Anges du plus haut rang du Plérôme. La Ténèbre éclôt ainsi non pas à partir de la Lumière originelle, mais à partir d'un être dérivé de cette Lumière. Néanmoins un trait caractéristique du zervânisme est conservé : c'est une pensée de doute, une sorte de vertige de néant qui, en investissant l'Ange Zervân, donne par lui naissance à l'Autre, à la Ténèbre ahrimanienne. Telle se présente, dans l'exposé que nous en donne Shahrastânî, la cosmogonie des gnostiques gayômartiens (nommés ainsi du nom de Gayômart, tantôt l'Homme primordial, tantôt l'un des souverains de légende de l'épopée iranienne).

C'est cette même modification dramaturgique qui se retrouve, *mutatis mutandis*, dans la cosmogonie et la cosmologie des *Oracula* ou *Logia* des Mages chaldéens (déjà évoqués ci-dessus p. 32) et leur interprétation par les néoplatoniciens. Le Mal et la Ténèbre s'originant à une catastrophe survenue dans le Plérôme angélique, plus n'est besoin de professer le dualisme métaphysique radical ; le principe d'un monisme métaphysique se trouve sauvegardé. Les Mages chaldéens, en acceptant l'axiome platonicien de la création divine de la matière, acceptaient le principe d'une explication moniste de la genèse du monde. Ils n'étaient pas les *Majûs* dont Sohrawardî condamnait l'impiété. Seulement, la catastrophe une fois admise, que le chef des démons s'appelle Ahriman ou qu'il soit l'antidieu Hadès, et dans toute la mesure où ses démons correspondent à la partie inférieure et irrationnelle de l'âme, le dualisme anthropologique n'en règne qu'avec plus de vigueur. L'antagonisme entre les fidèles d'Ohrmazd et les sectateurs des Ténèbres atteint toute son acuïté dans l'antagonisme entre les pieux théurges, les « hiératiques » aidés par les Anges, les *Yazatas* avestiques, et les *goètes*, les magiciens ahrimaniens aidés par les puissances démoniaques, les *Dêvs* [66]. A coup sûr, ces mages dégénérés en magiciens exploitant l'ambiguïté du dualisme, rentrent-ils dans la catégorie des *Majûs* dont Sohrawardî condamnait l'impiété, et qui avaient décidément rendu suspecte la dénomination de *Majûs*. D'où la nécessité de protéger, par une moralité vigilante et ascétique, les conditions de l' « ascension hiératique » contre les pièges de leur démonologie, afin que ne survienne pas cette autre catastrophe dont on trouve la trace jusque dans le *Parsifal* de Wolfram von Eschenbach, où l'on peut lire que Klinchsor, le chevalier déchu

66. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 284 ss., 382.

et tombé dans la magie noire, avait été initié « en Perside » à l'*ars magica* [67].

On ne saurait omettre de rappeler ici que la cosmologie « néo-zervânite » des Gayômartiens correspond, trait pour trait, au « drame dans le Ciel » que décrit la cosmogonie du shî'isme ismaélien. Là même l'Ange Zervân est représenté comme la troisième des Intelligences du Plérôme, l'*Adam spirituel*, que son vertige de doute fait reculer au rang de dixième, et qui se fait alors le démiurge de notre monde pour que les siens y trouvent un instrument de salut [68].

Il y a plus. Il semble que le trait caractérise une philosophie exprimant si bien le profond et constant souci de l'âme iranienne, que nous le retrouvons chez un grand penseur shî'ite duodécimain de la Perse safavide du XVIIe siècle, Sayyed Ahmad 'Alawî. Celui-ci était l'élève et le gendre du grand Mîr Dâmâd (ob. 1631), « maître à penser » de plusieurs générations de philosophes iraniens, et il prit le prétexte de commenter Avicenne pour édifier un monumental ouvrage. Cet ouvrage, il l'intitule « La Clef du Livre de la Guérison » *(Miftâh Kitâb al-Shifâ')*, en motivant expressément ce titre par la référence que fait Avicenne, dans le prologue de son grand livre, à sa « philosophie orientale ». Pour Sayyed Ahmad 'Alawî, la clef, c'est cette « philosophie orientale ». Lorsqu'il en vient à expliquer la théorie avicennienne du Multiple, il évoque le principe pythagoricien : « Lorsque de la Cause émane Un, il en émane le non-Un », pour aussitôt se référer à « l'enseignement que l'on rapporte de Zoroastre », et qui est en fait le « néo-zervânisme » évoqué ci-dessus. De ce témoignage *ishrâqî*, nous avons traité ailleurs, et nous n'y insisterons pas ici [69].

2) Nous avons vu Sohrawardî et ses commentateurs distinguer avec soin entre Zoroastre et les Sages de l'ancienne Perse d'une part, et les Mages dualistes d'autre part. Nous avons évoqué ci-dessus l'extension du magianisme iranien vers le sud-ouest, à la rencontre de la sagesse « chaldéenne » et finalement de la

67. « Ein stat heizet Persidâ — dâ êrste zouber wart erdâht », cité in H. and R. Kahane, *The Krater and the Grail*, Urbana 1965, p. 149. Nous revenons plus loin sur cette importante recherche. Relevons que la trad. de E. Tonnelat (*Parzival*, t. II, Paris 1934), p. 192, comporte entre les deux vers cités ci-dessus une parenthèse qui doit être une glose : « Il est une ville qu'on appelle Persida (elle n'est point au royaume de Perse). C'est là que fut inventé l'art de sorcellerie... »

68. Cf. notre étude sur *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme* (in Eranos-Jahrbuch XX), Zürich 1952, pp. 173 ss., 183 ss., et notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9), index s. v. *Zervân, zervânisme.*

69. Cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire* I, pp. 67-70, et index s. v. *Ahmad 'Alawî (Sayyed).*

sagesse néoplatonicienne. Bien que les néoplatoniciens aient discerné l'identité ou l'affinité certaine entre la doctrine des *Oracula chaldaïca* et celle que l'on estimait professée par les Mages de Zoroastre [70], quelques auteurs anciens, frappés par certains traits accusant une personnalité différente chez l'un et chez l'autre, furent amenés à distinguer entre Zoroastre le prophète perse et Zaratos (ou Zoradès ou quelque autre forme approchante) le Mage chaldéen. On trouve la trace de cette différenciation chez Clément d'Alexandrie, chez Pline, et jusque dans certaines Homélies manichéennes [71]. Relevons également qu'on la trouve attestée chez un des plus notables penseurs de l'Ismaélisme, Abû Hâtim Râzî (IVe/Xe siècle) [72], pour qui Zaratosht, c'est-à-dire le Zoroastre perse, était un *dâ'î*, un dignitaire de la hiérarchie ésotérique pendant la quatrième période du cycle de la prophétie, c'est-à-dire la période de Moïse. Cependant, outre que, sous les différences d'orthographe ne faisant qu'enregistrer des variantes de prononciation, il s'agit étymologiquement et strictement du même nom, l'historien Agathias affirme positivement que Zoroastre et Zaradès sont une double dénomination d'un seul et même personnage [73]. Et c'est également la position de Sohrawardî et des *Ishrâqîyûn*, que n'effleura jamais l'idée de dédoubler le personnage de Zoroastre. Nous avons ici, par excellence, un type d'aperception et de représentation que nous sommes incapables de valoriser positivement, tant que nous ne savons pas distinguer entre ce qui est *historiquement* vrai, au sens où de nos jours nous entendons ce mot, et ce qui est *phénoménologiquement* vrai.

3) Le cas de Mânî nous semble se présenter ici de façon plus simple. Nous avons vu ci-dessus Sohrawardî parler de la « déviation » de Mânî. Or, sa propre doctrine et sa spiritualité de la Lumière portent, par plusieurs traits, une empreinte manichéenne. Peut-être y a-t-il dans le jugement qu'il profère ainsi, comme une « clause de sauvegarde » personnelle à l'égard

70. Cf. Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, p. 161.

71. *Ibid.*, I, pp. 37-38.

72. Cf. Abû Hâtim Râzî, dans son livre encore inédit *Ithbât al-nobowwat ;* voir W. Ivanow, *Ismaili Literature, a bibliographical Survey*, Téhéran 1963, p. 27, n° 33. D'après Ibn Nadîm, Abû Hâtim aurait été originellement manichéen. Il semble avoir une bonne connaissance du manichéisme, puisqu'il réfère au *Shâhpuhrqân* de Mânî. Il fut, à coup sûr, en contact étroit avec des chrétiens arméniens, et avait une excellente information concernant les Zoroastriens, les Mazdakites, les Bihâfârîdis, qu'il mentionne dans son livre (*ibid.*, p. 24). Sur ses controverses avec son compatriote et contemporain, le médecin Rhazès (Râzî), voir notre *Histoire de la philosophie islamique* I, pp. 194 ss.

73. *Mages hellénisés* I, p. 38.

de ceux qui en Islam n'étaient pas mieux renseignés sur la doctrine de Mânî que certains publicistes de nos jours parlant à tort et à travers de « manichéisme » là où le manichéisme n'a rien à voir. La position de Sohrawardî n'est pas sans autre exemple. Nous avons relevé ailleurs les traces indéniables et profondes de la gnose manichéenne sur la gnose ismaélienne [74]; seulement, le nom de Mânî n'y est pas prononcé. Il importe de toujours tenir compte du *ketmân*, la « discipline de l'arcane ». L'exemple d'un commentateur comme Shahrazôrî, disciple au cœur *ishrâqî* s'il en fut, l'illustre au mieux. D'une part, dans le prologue du livre, Shahrazôrî résume l'ensemble des données dont on disposait alors concernant Mânî : mazdéen d'origine, Mânî se propose une synthèse des deux religions, mazdéenne et chrétienne; il prétend à la mission prophétique, appelle à un ascétisme qui aurait abouti à la ruine de la société. Ce sont en bref toutes les données d'une opinion courante aussi mal informée des choses du manichéisme qu'on le fut longtemps en Occident concernant nos Cathares. Mais d'autre part, dans la section du livre de la *Théosophie orientale* traitant de l'eschatologie, nous trouvons un long développement du même Shahrazôrî, dans lequel est exposée la doctrine non pas de l'impie Mânî mais du sage Mânî *(al-Hakîm Mânî)*, concernant la *Colonne de Lumière* et la *Terre de Lumière*. Le commentateur la met en rapport avec la doctrine sohrawardienne du monde *imaginal* du « huitième climat » (l'Orient moyen ou intermédiaire, cf. *infra*), pour conclure : « Si l'intention du sage Mânî s'exprimant dans ces symboles est bien ce que nous venons d'exposer, alors sa doctrine est vraie [75]. » Sinon, elle serait fausse, bien entendu. Mais Shahrazôrî n'envisage pas cette hypothèse.

Il semble donc que toutes ces informations achèvent de nous renseigner au mieux sur le mode et le contenu de la « connaissance orientale », en nous faisant connaître ceux qui dans le passé en avaient été les piliers. D'autre part, le fréquent usage des termes *orient* et *oriental* dans le lexique technique achève de nous en préciser l'acception. La topographie ésotérique des univers spirituels échelonne le *Jabarût*, univers des pures Intelligences chérubiniques (*Angeli intellectuales* de l'avicennisme latin) au-dessus du *Malakût*, univers des Anges-Ames (*Malakût* supérieur des *Angeli caelestes* ou Ames célestes,

74. Voir notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *Colonne de Lumière, Forme de lumière, manichéisme.*

75. Cf. le long texte de Shahrazôrî, développant cette interprétation de l'eschatologie du « Sage Mânî », in *Op. metaph. II*, pp. 233-234 en note.

Malakût inférieur des âmes humaines). On signalera plus loin (chap. III) la différenciation interne de ces univers en mondes multiples. Relevons ici qu'ils sont désignés respectivement par Sohrawardî comme *Orient majeur* (ou l'Extrême-Orient spirituel, *al-sharq al-akbar*) et *Orient mineur (al-sharq al-asghar)*[76]. Le monde corporel physique *(molk)*, le monde du phénomène *(shahâdat)*, est l'*Occident* où déclinent les âmes. Ce sera le motif du Récit mystique de l'Exil occidental (*infra* chap. VI) et c'est une topographie qu'Avicenne connaissait déjà.

Dans l'ordre descendant de la procession de l'être, les Intelligences « se lèvent » à l'*Orient* ou horizon de la Déité, Lumière des Lumières. Les Ames célestes « se lèvent » à l'Orient, au matin qui est pour elles le monde des Intelligences. Les âmes humaines déclinent jusqu'à l'*Occident* du monde physique dans la Ténèbre de la Matière, le « pays de l'exil » où elles ont à gouverner provisoirement un corps de chair. Inversement, dans l'ordre de la remontée vers l'origine *(so'ûd, ma'âd)*, la Manifestation de l'âme hors du corps physique par méditation profonde, par vision d'extase ou par la mort — son *aurore levante* (son *Ishrâq*) et son épiphanie *(tajallî)* après une *katharsis* ou purification parfaite — consiste en ce que se révèle à elle le monde des Ames qui est alors son « Orient ». Elle « se lève » à cet Orient en se révélant à soi-même, c'est-à-dire en s'enlevant de l'horizon du corps qui était pour elle son Occident. Ensuite se révèle à elle le monde des Intelligences, *Orient majeur* auquel « elle se lève » en s'enlevant plus haut que le monde de l'Ame, qui alors devient comme un Occident par rapport à l' « Intelligence orientale » *(al-'Aql al-mashriqî)*.

Outre ces deux *Orients*, il est encore question d'un *Orient* « moyen » ou « intermédiaire » *(al-sharq al-awsat)*[77]. Cet « Orient moyen » n'est qu'un autre nom de ce que nos philosophes désignent, par rapport aux « sept climats » de la géographie traditionnelle, comme le *huitième climat*. C'est le « second monde », celui où apparaissent toutes les formes, figures et couleurs de ce monde-ci, avec plus de diversité et de richesse encore, mais à l'état suprasensible. Là sont les cités mystiques de Jâbalqâ, Jâbarsâ et Hûrqalyâ. C'est tout l'univers du *Malakût* « se levant » au monde de l'Ame, et c'est pourquoi il est l'*Orient* intermédiaire entre l'*Orient* de l'Ame et l'*Occident* dans lequel s'étaient enténébrées les âmes. Nous avons déjà tant insisté

76. *Talwîhât*, § 85, et *Moqâwamât*, § 61, *Op. metaph. I*, pp. 110 et 192. *Prolégomènes I*, pp. 21 ss.

77. *Motârahât*, § 224, in *Op. metaph. I*, p. 505. *Prolégomènes I*, pp. 33 et 52.

ailleurs sur cet univers que nous voudrions éviter de nous répéter ici [78].

L'essentiel tient en ceci. A chacun des trois univers correspond un organe de perception propre : au *Jabarût*, l'intuition intellective; au *Malakût*, l'intuition imaginative; au monde physique la perception sensible, la connaissance empirique par l'organe des cinq sens externes. Répétons que l'imaginative ou l'imagination ordonnée au *Malakût* ne doit pas être confondue avec l'imagination que nous appelons *fantaisie*. Elle est un organe de connaissance authentique, elle a sa fonction noétique propre, et le monde qui lui correspond a sa réalité ontologique de plein droit. Il semble que Sohrawardî ait été le premier à fonder systématiquement l'ontologie « régionale » propre de cet univers intermédiaire [79], nous mettant dans l'obligation de renoncer à l'adjectif « imaginaire » pour désigner ce *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl)*. Nous avons proposé déjà ailleurs de le désigner comme IMAGINAL, car le *jism mithâlî*, par exemple, le corps subtil, est un corps *imaginal*, mais non pas un corps « imaginaire ». La connaissance du monde *imaginal*, c'est-à-dire de l'*Orient* moyen, est, elle aussi, une « connaissance orientale », tandis que la perception sensible et la fantaisie sécrétant de l' « imaginaire » sont des connaissances « occidentales ».

Ce monde *imaginal* assume une fonction imprescriptible. C'est lui qui nous délivre du dilemme si courant de nos jours, lorsque, à propos de faits spirituels, certains se demandent : mythe ou histoire ? Les événements de l'Orient moyen ne sont ni l'un ni l'autre. Ce monde est le lieu d'*événements* propres. C'est en cet Orient moyen ou « huitième climat » que font éclosion les Révélations données aux prophètes, que s'accomplissent les événements de la hiéro-histoire, les faits racontés dans les récits visionnaires, les manifestations du *Xvarnah* ou Lumière-de-

78. Sur la distinction que nos auteurs nous contraignent d'établir entre l'*imaginaire* et l'*imaginal*, cf. notre article d'ensemble « *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*, in « Cahiers internationaux du symbolisme », nº 6 (1965), pp. 3-26. Cf. en outre *Terre céleste*, index s. v. et notre ouvrage sur Ibn 'Arabî; en outre, *La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle* (Eranos-Jahrbuch XXXIV), Zürich 1967, pp. 85 ss.

79. Cf. le texte d'un traité anonyme sur les Idées platoniciennes, cité in *Prolégomènes I*, p. 51. Comme le même mot est utilisé pour l' « imaginal » *('âlam al-mithâl)* et pour les Idées platoniciennes (*mothol*, pluriel de *mithâl*), nos philosophes nous rappellent fréquemment qu'il ne faut pas les confondre. En général, dans le second cas, il est toujours précisé « archétypes platoniciens de lumière » *(mothol aflâtûnîyd nûrîya)*. Cf. *infra* p. 114, n. 175.

Gloire, et que s'accomplit enfin l'événement de la Résurrection *(qiyâmat)*, prélude aux palingénésies futures. Sohrawardî observe à bon droit qu'aucune philosophie qui se prive de ce monde intermédiaire, n'est à même de comprendre la langue *ishrâqî*. Il y aura occasion de le rappeler encore à propos de ses *Récits mystiques*, comme à propos du pays mystérieux où réside l'Imâm caché (l'Ile verte et autres, *infra* liv. VII).

Il y a ainsi une succession d'*Orients* auxquels, en se relevant de son exil occidental, l'être humain « se lève », d'un monde à l'autre, en une « ascension hiératique » de *matins* et d'*illuminations*. C'est cela l'*istishrâq*, littéralement la « quête de l'Orient ». Le *mostashriq*, c'est le pèlerin mystique « à la quête de l'Orient » (il y a un certain humour dans le fait que la langue moderne désigne par ce même mot les savants orientalistes; le vocabulaire *ishrâqî* risque de mettre ces derniers devant des obligations inattendues). Cette « quête de l'Orient » des *Ishrâqîyûn*, c'est le pèlerinage à travers les Orients qui « se lèvent » de vision en vision, d'extase en extase (désignée comme « mort mineure ») jusqu'à l'extase finale qui est la « mort majeure » au monde « occidental », lorsque l'âme se lève définitivement à son Ciel. Ce n'est pas simplement l'évidence croissante d'une certitude intellectuelle, mais conjonction spirituelle avec les degrés d'une hiérarchie d'êtres de lumière, jusqu'au seuil des seuils. Il est très significatif que Sohrawardî ait fait d'Hermès le premier héros de ces extases eschatologiques ou de cette eschatologie extatique (*infra* chap. VI), le héros archétype de ce pèlerinage reconduisant à l'Orient. On l'observera encore plus loin en relevant que l'hermétisme de Sohrawardî apporte sa contribution au motif de la Quête, contribution malheureusement négligée par les recherches récentes qui ont décelé l'origine hermétiste de la Quête du Graal, telle qu'elle est exposée dans le *Parsifal* de Wolfram von Eschenbach.

La « connaissance orientale » *('ilm ishrâqî)* est donc à la fois le but et le moyen de la Quête du pèlerin vers l'Orient. C'est qu'elle n'est pas une connaissance théorique, mais une métamorphose de l'être. Elle est une connaissance qui est Présence-réelle, littéralement une connaissance « présentielle » *('ilm hozûrî)* qui se pose en contraste avec une connaissance représentative, conforme à la théorie péripatéticienne de la connaissance, c'est-à-dire d'une connaissance qui n'atteint son objet que par l'intermédiaire d'une *forme* de connaissance, laquelle n'est pas de l'être, mais la re-présentation de l'être *('ilm sûrî)*.

Antérieurement à son grand livre, Sohrawardî donne déjà une description de la connaissance « orientale » dans son « Livre des

Élucidations »[80], et il le fait sous forme de récit d'un songe, ou plus exactement d'un entretien visionnaire advenu dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil. Il était alors, nous dit-il, obsédé par le problème de la Connaissance; il s'adonnait sans relâche à la méditation de ce problème et restait accablé par les difficultés, sans entrevoir de solution. Mais voici que certaine nuit, il se sent comme enveloppé d'une grande allégresse, d'une lumière resplendissante, et il voit se préciser progressivement devant lui une silhouette humaine. Il l'observe attentivement, et bientôt il reconnaît *Primus Magister* Aristote sous une forme dont la beauté l'émerveille. Il fera allusion dans un autre de ses livres à cet entretien, pour préciser qu'il se passa à Jâbarsâ[81], c'est-à-dire dans l'une des cités de l'*Orient* moyen, du « huitième climat », le monde *imaginal* auquel nous faisions allusion ci-dessus et dont cet exemple suffirait déjà à montrer que le schéma des mondes ne peut s'en passer.

Y a-t-il un trait d'humour dans le langage platonicien que tient Aristote ? Ou bien n'est-ce pas simplement la trace de la conviction où l'on était que l'auteur de la *Théologie* (en fait un remaniement des œuvres de Plotin) avait toujours été ésotériquement platonicien, et que seuls ses successeurs étaient responsables du péripatétisme ? A la fin de l'entretien, Sohrawardî demande à Aristote si les philosophes de l'Islam (Fârâbî et Avicenne) se sont rapprochés du rang de Platon. Mais Aristote de répondre : « Pas d'un degré sur mille! » Alors Sohrawardî reporte sa pensée sur Abû Yazîd Bastâmî et Sahl Tostarî, deux maîtres du soufisme dont les noms ont figuré précédemment ici dans la généalogie des *Ishrâqîyûn*, Bastâmî transmettant le levain des *Khosrawânîyûn*, Tostarî transmettant le levain des Pythagoriciens. Aristote lit dans la pensée du visionnaire, et lui déclare, heureux et approbatif : « Oui, ceux-là sont les philosophes et les théosophes au sens vrai *(al-falâsifa wa'l-hokamâ haqqan)*. Ils ne se sont pas contentés de la connaissance ordinaire. Ils l'ont dépassée, pour atteindre à la Connaissance *présentielle, unitive.* Ils ont pris leur point de départ là où nous-même avions pris le nôtre, et ils ont énoncé ce que nous avons

80. C'est le grand récit de la vision en songe au cours de laquelle *Primus Magister* Aristote l'initie au secret de la connaissance de soi, *Talwîhât*, §§ 55 et 89, in *Op. metaph. I*, pp. 70 ss., 115. *Prolégomènes I*, pp. 34-35.

81. L'allusion vient dans le livre des *Motârahât*, § 208, *Op. metaph. I*, p. 484. L'auteur y précise la conduite la plus sûre que le chercheur devra suivre avant de se mettre à l'étude du grand livre de la « Théosophie orientale ». Que le chercheur s'applique à suivre la voie qu'il a indiquée lui-même dans ses *Talwîhât*, là où il relate ce qui se passa entre lui et l'Imâm des dialecticiens (Aristote) « en la station mystique de Jâbarsâ ». Sur la différenciation des deux cités, Jâbalqâ et Jâbarsâ, cf. notre livre *Terre céleste*, index s. v.

nous-même énoncé. — Là-dessus, poursuit l'auteur, le Sage me quitta et me laissa pleurant sur notre séparation. Ah! deuil et pleurs sur cette condition misérable. »

Nous ne pouvons malheureusement donner ici que quelques indications concernant cet entretien dont le récit couvre plusieurs pages, encore amplifiées par les commentateurs. Le visionnaire expose au philosophe ses difficultés, et le philosophe de lui répondre en premier lieu : « Reviens à toi-même et la difficulté se résoudra pour toi. » Tel est le point de départ, ce même point de départ auquel la fin de l'entretien, on vient de le lire, fait encore allusion. Et tout l'entretien est en somme une initiation progressive à la connaissance de soi comme immanente à toute connaissance et la conditionnant. Cette initiation tend à éveiller l'âme à une connaissance qui n'est pas le produit d'une abstraction, ni une re-présentation de l'objet, une connaissance qui n'est pas astreinte à l'intermédiaire d'une forme ou *species*. Non, ce Connaître ne se surajoute pas au sujet connaissant; il est son essence même, l'essence même de l'âme, de la subjectivité personnelle existentielle *(anâ'îyat)*, car celle-ci est par essence vie, lumière, épiphanie, conscience de soi *(hayât, nûr, zohûr, sho'ûr bi-dhâti-hi)*. Toutes ces désignations valent aussi bien pour nommer les pures Essences séparées de la matière, qu'elles le soient absolument comme les Intelligences archangéliques, ou qu'elles aient la charge de gouverner un corps, comme les Ames célestes et les âmes humaines. Cette connaissance n'est pas celle d'un universel logique. Par opposition à la connaissance de l'universel abstrait, dénommée connaissance représentative *('ilm sûrî)*, Sohrawardî donne à la première le nom de connaissance *présentielle*, unitive, intuitive *('ilm hozûrî, ittisâlî, shohûdî)*, connaissance d'une essence en sa singularité ontologique absolument vraie, c'est-à-dire absoute de toute référence à l'abstraction logique aussi bien qu'à la concrétisation dans le phénomène sensible. Lorsque tout voile est levé et enlevé, et parce que l'être de l'âme est être-lumière, il émane de l'âme une illumination, l'aurore de sa présence *(ishrâq hozûrî)* sur l'objet de sa vision. Dès lors l'âme le connaît parce qu'il lui est lui-même présent à elle et par elle, non pas simplement représenté pour elle par une forme, une idée; il est sa présence même. Et cette présence consiste en ce que l'âme « se lève. » sur l'objet présent, en le rendant ainsi présent de sa propre présence; son épiphanie est la présence de cette présence, et c'est en cela que consiste la présence *orientale (hozûr ishrâqî)*, la présence à l'*Orient* même de la connaissance.

Cependant cette puissance de « rendre présent » *(istihzâr)* est proportionnée au degré de séparation *(tajarrod)*, c'est-à-dire pro-

portionnée au dégagement du sujet connaissant à l'égard de la matière de ce monde-ci, *eo ipso* à son degré de présence à l'*Orient* ou aux *Orients*. Simultanément, c'est à cette immatérialisation qu'est proportionnée la Domination qui subjugue matière et ténèbres sous la Lumière *(tasallot ishrâqî)*, car il arrive que l'âme décline jusqu'à l'état d'ombre indécise qui est le crépuscule vespéral, l'abîme de ce que Sohrawardî dénomme l'*Exil occidental*. Or, la Présence est proportionnelle à cette Domination de la Lumière, et la connaissance est proportionnelle à la Présence. On entrevoit ici comment Sadrâ Shîrâzî, chez qui la métaphysique de l'*exister* culmine en une métaphysique de la Présence, sera bien dans la lignée « orientale » *(ishrâqî)*, et comment la « philosophie prophétique », axée sur l'enseignement des saints Imâms du shî'isme, conduisit cette lignée *ishrâqî* à une métaphysique du témoignage, témoignage qui est la présence du témoin oculaire (*shâhid*, *shahîd*, *infra* liv. V).

En outre — et c'est toute la « théosophie orientale » — c'est par l'idée de cette Domination de Lumière, corrélative de la « Présence orientale » et déterminant la hiérarchie des degrés de l'être et du connaître, que s'impose, ressuscitée à une vie philosophique nouvelle, la conception fondamentale de la théosophie mazdéenne, celle de la Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah*. Lorsque Sohrawardî emploie le terme si caractéristique de *tasallot ishrâqî* pour désigner la Domination victorieuse de la Lumière surgissant à son Orient, la Domination épiphanique matutinale, ou bien le terme de *Anwâr qâhira* pour désigner l'archangélisme des Lumières dominatrices « victoriales », sous les mots arabes s'entendent les mots pehlevis ou persans, *pêrôz*, *pêrôzih*, connotant l'idée de la « victorialité du victorieux » (cf. en latin le titre d'*Angelus victor* désignant l'archange Michel, *infra* chap. III, 3). Ce sont là autant d'expressions sohrawardiennes correspondant aux manifestations et vertus de la Lumière de Gloire, le *Xvarnah* glorifié dans l'Avesta, le livre saint du zoroastrisme (*infra* chap. III). Finalement c'est à cette vision du *Xvarnah* que s'origine, chez Sohrawardî, la vision même de l'*Ishrâq*, de la Lumière d'*Orient*, dont les formes de manifestation, les illuminations *(ishrâqât)*, ordonnent la succession des aurores et des matins de l'être.

En une aurore éternelle [82], au sommet de la hiérarchie de la Lumière ou de l'être, irradie la Lumière des Lumières *(Nur al-Anwâr)* dont la transcendance, l'immatérialité *(tajarrod)*, transcende toute immatérialité. Sa domination victoriale absolue

82. Pour ce qui suit, cf. *Prolégomènes I*, p. 35; *Motârahât*, § 224, in *Op. metaph. I*, p. 504; *Hikmat al-Ishrâq*, § 166, in *Op. metaph. II*, pp. 156 ss.

(tasallot wa qahr) évoque à l'être toute existence, c'est-à-dire lui rend présente, d'une présence absolue, toute existence. De cette Lumière des Lumières, dont l'essence est celle-là même que les anciens Perses appelaient Lumière de Gloire (avestique *Xvarnah*, persan *Khorrah*) émane la première des « Lumières archangéliques » ou « victoriales » *(Anwâr qâhira)*, à laquelle Sohrawardî donne le nom qu'elle porte dans l'angélologie zoroastrienne (*Vohu-Manah* dans l'Avesta, *Bahman* en persan), le premier des Archanges zoroastriens, Ahmaraspands [83] ou « saints Immortels ». De l'illumination et du réfléchissement qui composent la relation entre la Lumière des Lumières et le Premier Archange, procède une nouvelle Lumière, le deuxième Archange, ainsi de suite. Car la relation originelle est la source et l'archétype de toutes les autres; elle est la source des irradiations successives, des *Orients* échelonnés de l'être. Illumination et réfléchissement, impérialité de la Lumière et aspiration d'amour lui répondant puisque cette aspiration est suscitée par elle *(qahr wa mahabbat)*, cette relation originelle est, à l'aurore de l'être, celle de l'Aimé originel et de l'Amant originel. La Puissance au flamboiement suprasensible cohère l'être de chaque être, échelonne par couples la totalité des êtres de tous les univers, et fait se répéter indéfiniment entre eux la relation d'amour initiale entre la Lumière des Lumières et le Premier Archange. Non pas dualisme, mais *dualitude*, bipolarité essentielle à tous les êtres, que ceux-ci découvrent en étant présents à l'*Orient*, au « matin » les uns des autres comme chaque être est présent à l'Ange ou seigneur de son espèce. C'est ainsi que toute la hiérarchie des Lumières archangéliques, de degré en degré, illumine de Présence chaque degré inférieur.

L'intuition originelle et primordiale de Sohrawardî, celle de l'*Ishrâq*, du *Xvarnah*, est prégnante de tous les moments qui l'expliciteront ensuite. Ce que l'on vient d'esquisser ici en quelques lignes, trouvera son complément et son amplification dans l'angélologie (*infra* III, 3 et 4). Et c'est pourquoi aussi toutes les expressions du lexique technique sohrawardien se groupent en consonances caractéristiques : vision orientale, contemplation à l'Orient *(moshâhadat ishrâqîya)*, connaissance orientale présentielle *('ilm ishrâqî hozûrî)*, Orient d'une Présence *(ishrâq hozûrî)* [84], vision qui fait se lever le « matin » de son objet, qui le fait présence, parce que l'âme voyante, elle-même illuminée

83. Disons une fois pour toutes que nous préférons la lecture philologiquement correcte du mot *Amahraspand*, à la leçon traditionnelle *Ameshaspant* (remontant à une méprise dans la lecture de la graphie).

84. Cf. *Motârahât*, § 208, in *Op. metaph. I*, pp. 485 ss., *Prolégomènes I*, pp. 36 ss.

par l'Intelligence archangélique qui lui est la plus proche, est elle-même la lumière de ce « matin »; sa connaissance de tout «objet » est reconduite à la connaissance dont elle se connaît soi-même. « Présence orientale » *(hozûr ishrâqî)* qui, à tous les degrés de la hiérarchie de l'être, constitue l'entité séparée de la Matière, absoute de sa potentialité, en *Orient* des choses et des êtres. Savoir absolu dont la vérité enfin ne dépend plus de l'aspect temporel annexé à l'objet (« sera, a été » etc.). Savoir au-présent, la présence constituant la relation spécifiquement « orientale » *(izâfat ishrâqîya)* avec tout le connu, connu dans cette Présence même. Telles sont les « sciences orientales » *('olûm ishrâqîya)*. Et cette relation est si initialement fondatrice de l'être et du connaître que tous les termes dans lesquels on veut l'exprimer, se réciproquent : c'est l'aurore de la substance, mais aussi la substance même de l'aurore; la vision de l'essence, mais aussi l'essence de la vision.

C'est pourquoi l'atteinte aux « connaissances orientales » ne s'obtient pas sans satisfaire à une exigence rigoureuse que Sohrawardî formule en une page si frappante que nombre de ceux qui, après lui, ont suivi la tradition de l'*Ishrâq*, l'ont citée à leur tour : un Mîr Dâmâd, par exemple, que nous avons cité précédemment, un Qâzî Sa'îd Qommî, parmi les plus grands noms des théosophes mystiques de la Perse safavide (*infra* liv. V), — de même que Sohrawardî se référait aux antécédents exemplaires : la vision extatique de Plotin, qu'il connaissait par la *Théologie* dite d'Aristote, les visions d'Hermès, de Zoroastre, celles du Prophète de l'Islam. Cette page n'est autre que celle à laquelle nous nous référions précédemment, celle où notre shaykh décrit l'ascendance des *Ishrâqîyûn* jusqu'à Hermès. Après avoir évoqué les noms de ceux par qui fut transmis le double levain des Sages de l'ancienne Perse et des Pythagoriciens, la page en question se termine ainsi :

« Bref, le théosophe qui possède réellement l'expérience hiératique *(hakîm mota'allih)*, c'est celui pour qui le corps matériel est devenu comme une tunique que tantôt il dépouille et tantôt il revêt. Personne ne peut être compté au nombre des théosophes mystiques, tant qu'il ignore ce levain sacrosaint, tant qu'il n'a pas expérimenté le dépouillement et le revêtement. Après cela, il monte, s'il le veut, vers la Lumière. Il se manifeste, s'il lui plaît, sous quelque forme qu'il veuille. Quant au pouvoir qui le lui permet, il est actualisé en lui par la Lumière dont l'Orient embrase sa personne *(al-nûr al-shâriq 'alay-hi)*. Ne vois-tu pas que le fer porté à l'incandescence par l'action du feu, ressemble à celui-ci, brille de son éclat et brûle de sa brûlure ? De même l'âme, spirituelle en son essence, lorsqu'elle subit

l'action de la Lumière et revêt la robe d'aurore levante, produit, elle aussi, l'effet et l'action de la Lumière. Elle fait un signe, et la chose se produit à son signal. Elle imagine, et il en advient conformément à l'image qu'elle imagine. Les imposteurs (les *goètes*) séduisent par des jongleries. Mais l'illuminé, le Parfait, dont l'amour s'attache à l'ordre qui est innocent du mal, celui-là agit de par l'aide spirituelle de la Lumière, parce qu'il est lui-même l'enfant de la Lumière [85]. »

Enfin notre shaykh précise : ces allusions ne s'entendent en vérité que par référence aux événements qui ont lieu dans l' « Orient intermédiaire », c'est-à-dire dans ce monde *imaginal* dont nous avons indiqué ci-dessus que Sohrawardî avait été le premier à lui assurer ontologiquement sa réalité et son rang.

3. - *La hiérarchie des Spirituels et le « Pôle » mystique*

Lorsque Mollâ Sadrâ Shîrâzî (*infra* liv. V) caractérise à son tour la spiritualité *ishrâqî* comme un entre-deux *(barzakh)* qui conjoint à la fois la méthode des purs soufis tendant essentiellement à la purification intérieure, et la méthode des philosophes tendant à la connaissance pure, il exprime ainsi, en toute fidélité à l'inspiration du *shaykh al-Ishrâq*, ce qui fait l'essence de la « théosophie orientale ». Il y a en effet un certain soufisme qui a délibérément écarté, sinon méprisé, tout enseignement philosophique comme suspect de retarder le spirituel dans son effort vers le but; et il y a une philosophie qui a ignoré ce but, en se satisfaisant de ses problèmes théoriques. Pour un *ishrâqî*, un « oriental » de l'école de Sohrawardî, le mystique dépourvu de formation philosophique est en grand péril de s'égarer; en revanche, le philosophe qui ignore que sa philosophie doit éclore en une réalisation spirituelle personnelle, gaspille son temps en une recherche inutile.

Ce n'est ni à l'un ni à l'autre que s'adresse le livre de la *Théosophie orientale*, lequel suppose tout d'abord une sérieuse formation philosophique chez son lecteur. Celui-ci aura dû commencer par étudier la philosophie péripatéticienne, discutée tout au long des ouvrages formant la trilogie propédeutique. Mais la seconde condition est que ce lecteur ne veuille pas en rester là. L'école *ishrâqî* n'est ni une *tarîqat* (congrégation) de soufis, ni un club de philosophes. Elle n'a pas besoin d'organisation ni d'archives, on ne lui appartient pas simplement en raison de telle ou telle opinion professée. Traditionnellement nos auteurs

85. *Motârahât*, § 223, in *Op. metaph. I*, pp. 503-504.

ont répété que l'*Ishrâq*, la « théosophie orientale », est envers la philosophie théorique des philosophes dans le même rapport que le soufisme à l'égard de la théologie scolastique du *Kalâm*. Analogie de rapports, non pas de termes, qui suggère au mieux la situation. S'il arrive que l'on soit à la fois un soufi et un *ishrâqî*, ce n'est pas en raison d'une affiliation à telle ou telle *tarîqat*, mais en raison de l'effort de toute une vie ordonnée à la vérité intérieure, « ésotérique »; c'est dans ce même sens que nous verrons Haydar Âmolî (*infra* liv. IV) expliquer pourquoi il y a un soufisme qui est le vrai shî'isme. Mais on peut être aussi un soufi sans être un *ishrâqî*, de même que l'on peut être un soufi sans être shî'ite, sinon comme un shî'ite qui s'ignore. Et c'est pourquoi nous verrons Sadrâ Shîrâzî, comme *ishrâqî*, dénoncer un certain soufisme « obscurantin », et un théosophe shî'ite intégral, un profond spirituel comme Shaykh Ahmad Ahsâ'i récuser également le soufisme. Ce sont là quelques-unes des lignes de partage de la spiritualité de l'Islam iranien, que le présent livre espère aider à discerner et donner le goût d'approfondir.

L'idéal du Sage mystique selon Sohrawardî, les pages qui précèdent nous l'ont indiqué; celles qui suivent vont nous le préciser. Nous l'avons entendu déplorer la tristesse des temps : les hautes sciences sont abolies, la route vers la sagesse théosophique est coupée. Il a évoqué sa recherche incessante d'un compagnon qui partageât avec lui le goût des hautes sciences, et nous nous étions demandé s'il était possible qu'il n'en eût pas rencontré. Il y en eut certainement, mais pour autant qu'ils furent ses compagnons (les « frères » auxquels sont dédiés ses livres), ils professaient sans doute le même pessimisme. D'une part, ce pessimisme s'explique par les conditions mises à la réalisation du Sage théosophe intégral; le cumul de la philosophie et de l'expérience mystique est rare, voire exceptionnel. La proportion de l'une et de l'autre dans le même homme est précisément ce qui détermine la hiérarchie des « Sages de Dieu ». D'autre part, ce pessimisme s'exprime comme une désespérance qui ne cesse d'espérer contre elle-même, parce qu'elle sait pourquoi avoir confiance contre elle-même. Or, cette *desperatio fiducialis* (pour reprendre encore ce terme de Luther) non seulement est la caractéristique de l'éthos shî'ite, mais la raison qu'en donne Sohrawardî est exactement celle-là même que professe le shî'isme duodécimain. Il y a là un trait qui établit mieux qu'une affinité, une connivence entre *shî'isme* et *ishrâqisme*, et qui explique pourquoi la théosophie orientale fut « chez elle » au cœur de si nombreux penseurs shî'ites.

Cette raison est formulée dès le moment où Sohrawardî

décrit la hiérarchie des Sages mystiques. Elle est énoncée, dans le prologue du grand livre, au cours des lignes citées précédemment ici, formant le contexte de celles où l'auteur esquisse l'ascendance des *Ishrâqîyûn*, la ligne de transmission du « levain spirituel ». C'est une affirmation qui, dès l'abord, ruine secrètement le pessimisme radical professé devant les ruines des hautes sciences disparues. « Ne t'imagine pas, écrit notre shaykh, que la théosophie mystique exista dans une période encore proche de la nôtre, et qu'elle a depuis lors disparu. Non! le monde n'a jamais été et ne sera jamais vide de la théosophie mystique; il y aura toujours une personne qui en maintienne dans le monde les preuves et les témoignages. C'est cette personne qui est le *khalife* (vicaire) de Dieu sur cette Terre, et il en sera ainsi tant que dureront les Cieux et la Terre [86]. » C'est cela même que le shî'isme duodécimain professe à l'égard de l'Imâm présentement caché, le *Pôle*. A vue humaine, tout est sans espoir. Mais parce que « la cause n'appartient plus qu'à Dieu », le pessimisme ne cesse de triompher de lui-même. Le thème est largement amplifié par les commentateurs; ils savent qu'autour du *Pôle caché*, il y a tout un groupe d'hommes qui sont en vérité « les colonnes qui soutiennent encore le monde », car c'est à travers eux que l'effusion de la grâce divine arrive encore à ce monde, et s'il advenait qu'une époque fût privée d'eux, le monde périrait dans une catastrophe définitive. Qui sont-ils ? Quelles catégories forment-ils ? De nouveau nous rencontrons ici le thème de la hiérarchie ésotérique que la tradition shî'ite nous a déjà fait connaître (*supra* liv. I, chap. III, 4).

Sohrawardî répartit cette hiérarchie en cinq degrés, le degré central, le troisième, formant le sommet de la pyramide. On peut en effet envisager cinq cas [87].

Dans un premier cas, le théosophe, le « sage de Dieu » *(hakîm ilâhî)* a pénétré très avant et profondément dans l'expérience mystique (le *ta'alloh*, la *theôsis*), mais son expérience ne s'accompagne pas d'une mise en œuvre philosophique. Les commentateurs soulignent que tel fut le cas des prophètes et des « Amis de Dieu » d'entre les shaykhs du soufisme, un Bastâmî, un Sahl Tostarî (rappelons-nous leur place dans la généalogie des *Ishrâqîyûn*), un Hallâj.

Dans un second cas, inverse du premier, le Sage est un maître en spéculation philosophique, mais il est dépourvu de l'expérience mystique. C'est le cas de la majorité des Péripatéticiens formant l'école d'Aristote.

86. *Hikmat al-Ishrâq*, § 4, in *Op. metaph. II*, p. 11.
87. *Ibid.*, § 5, pp. 11-12.

Dans un troisième cas, le Sage possède à la fois une connaissance philosophique parfaite et une expérience mystique parfaite. Les commentateurs remarquent que ce cas est plus rare et plus sublime que la Pierre philosophale et l'élixir des alchimistes. Ils ajoutent qu'il fallait pour cela, que l'édifice technique de la philosophie fût achevé; on le dut à Aristote. Mais chez les « Modernes », c'est-à-dire en Islam, ils ne connaissent, pour leur part, personne qui ait cumulé cette double sagesse, philosophique et mystique, antérieurement à l'auteur de la *Théosophie orientale* [88].

Enfin, on peut distinguer un quatrième et un cinquième cas : selon que le Sage peut avoir une bonne expérience en philosophie spéculative mais une expérience spirituelle moyenne, ou bien, à l'inverse, une assez bonne expérience mystique mais une formation philosophique médiocre.

A ces cinq degrés de Sages théosophes, « profès » pourrait-on dire, Sohrawardî ajoute trois degrés de chercheurs, aspirants

88. Cf. *ibid.*, § 4 : « Bien que *Magister primus* (Aristote) ait été un homme d'une grande valeur et d'une autorité éminente, un homme d'esprit profond et d'une vigueur spéculative parfaite, il est cependant inadmissible de forcer les hyperboles à son égard, d'une manière qui aboutisse à déprécier ceux qui furent ses maîtres, nommément ce groupe de personnages qui furent les auteurs de livres saints et des prophètes-législateurs, tels Agathodaimôn, Hermès, Asklepios et d'autres encore. » Shahrazôrî commente longuement, et Qotboddîn Shîrâzî ne fera à peu près ici que le retranscrire : « Agathodaimôn, c'est-à-dire Seth, fils d'Adam (*supra* p. 25, n. 26); Hermès, c'est-à-dire Idrîs (ou Hénoch) le prophète; Asklepios, *famulus* et disciple d'Hermès qui est le père des philosophes *(hokamâ')* et des médecins : tous trois furent d'éminents prophètes *(anbiâ')* qui cumulèrent en leur personne la précellence prophétique et la sagesse philosophique, et c'est pourquoi ils furent en mesure de constituer le *corpus* de la théosophie *(tadwîn al-hikmat)* et d'initier à la philosophie. L'auteur les nomme ici tous les trois, soit parce qu'Aristote avait reçu de Platon la sagesse, celui-ci l'ayant reçue de Socrate, celui-ci de Pythagore, celui-ci d'Empédocle, ainsi de suite en remontant jusqu'aux deux Imâms Agathodaimôn et Hermès — or le maître de votre maître est lui-même aussi votre maître; — soit parce qu'Aristote était lui-même tributaire de leurs livres et des exposés de leur doctrine. Ils étaient donc en réalité ses maîtres à lui aussi. Si donc Avicenne avait été tant soit peu équitable, il aurait reconnu que les sources développées par Aristote, c'est à Platon que ce dernier les devait. » Suit, chez l'un et l'autre commentateur, un éloge enthousiaste de Platon, contemplateur de la Beauté divine, « éminent théologien qui ne fut nullement incapable en dialectique rationnelle, comme l'a prétendu Avicenne. Et encore la majorité de ses livres n'ont-ils pas été traduits en arabe; ils se sont même égarés et ont disparu ». Cf. *Op. metaph. I*, pp. 304-305. Cette longue citation que nous abrégeons, témoigne d'un sentiment très vif de la « philosophie prophétique », c'est-à-dire qu'à l'origine de la philosophie il y a les Sages-prophètes (Empédocle, Hermès, Agathodaimôn); elle témoigne aussi de la « renaissance platonicienne » provoquée en Islam, du moins en Islam iranien, par l'œuvre de Sohrawardî.

ou novices, correspondant à la triade à laquelle se peuvent réduire les cinq premiers. Il y a celui qui aspire exclusivement à l'expérience mystique; il y a celui qui aspire exclusivement à la connaissance philosophique; il y a enfin celui qui aspire à atteindre à l'une et à l'autre. Au total, huit degrés dans la hiérarchie des Sages envisagée par la « théosophie orientale ».

Viennent maintenant certaines précisions importantes. Sans aucun doute, c'est le troisième cas qui représente l'authentique *khalife* de Dieu sur terre. A son défaut, à qui doit revenir l'autorité, l'investiture vicariale ? Il nous est dit que le mystique même non philosophe a la préséance sur le philosophe qui, si parfait soit-il, serait dépourvu d'expérience mystique. Et cela, expliquent l'auteur et ses commentateurs, parce que le ministre doit recevoir directement l'investiture de son souverain. Or, quelle investiture directe pourraient revendiquer ici les philosophes purement rationnels ? Comment seraient-ils les garants d'un monde qu'ils n'ont pas vraiment rencontré, et comment répondraient-ils *pour lui* ? Sohrawardî lui-même a précisé qu'il lui fut donné tout d'abord d'expérimenter ce dont il parle dans son livre, avant d'en entreprendre la justification philosophique. Mais au fond cette question de succession reste théorique, puisque, en fait, le Sage parfait n'est jamais absent de ce monde, même s'il est occulté à ce monde. Et le *shaykh al-Ishrâq* rejoint d'une manière si impressionnante la profession de foi shî'ite en l'Imâm caché, que les *'olamâ* d'Alep, lors de son procès, ne s'y sont pas trompés.

« En fait, écrit-il, jamais la Terre n'est privée d'un Sage qui possède la suprême expérience mystique. Sans doute, n'y aurait-il pas d'autorité qui revienne, sur la Terre de Dieu, au Sage qui, tout en étant un dialecticien philosophe parfait, n'aurait point pénétré très avant dans l'expérience mystique, mais c'est qu'en fait le monde n'est jamais privé de la présence d'un Sage qui possède la suprême expérience spirituelle, et qu'un tel Sage est plus digne de l'autorité que celui qui est philosophe sans plus. Car la fonction khalifale (ou vicariale) requiert l'investiture directe. Mais en parlant ici de l'autorité *(ri'yâsat)* qui revient au Sage parfait, je ne veux pas dire l'exercice triomphant d'un pouvoir temporel. Loin de là! car s'il peut arriver que l'Imâm investi de l'expérience « hiératique » *(al-Imâm al-mota'allih)* soit manifesté à découvert et que son autorité soit publiquement reconnue, il arrive aussi qu'il reste *caché*. Même alors, c'est lui que l'on appelle le PÔLE *(Qotb)* et c'est à lui qu'appartient l'autorité, même s'il est complètement inconnu des hommes. Lorsque le pouvoir est effectivement dans ses mains, l'époque est une époque de lumière. Mais

lorsqu'une époque est privée de toute économie divine *(tadbîr ilâhî)*, ce sont les Ténèbres qui triomphent [89]. »

La résonance shî'ite de ces lignes est perceptible d'emblée. Le traducteur et commentateur de la *Théosophie orientale* en persan, Mohammad Sharîf Harawî, au XVIe siècle, souligne qu'il s'agit en effet essentiellement de l'autorité spirituelle *(ma'nawî)*, non pas d'une autorité extérieure s'exerçant dans les affaires temporelles du monde visible [90]. Shahrazôrî, de son côté, remarque que « en revanche, nombre de ceux qui exercent en fait le pouvoir visible, ne sont pas même dignes d'en recevoir l'appellation, tant leur âme est misérable et leur ignorance illimitée. A plus forte raison, comment mériteraient-ils le nom qui désigne l'autorité au sens vrai ? Non, celle-ci ne peut que désigner la réalisation de perfections humaines, qu'elle résulte à la fois de l'expérience mystique et de la connaissance philosophique, ou bien de la première seule [91] ».

S'il arriva, dans le passé, que l'autorité temporelle fût aux mains du Sage parfait, ce ne fut jamais qu'une exception, par exemple dans l'ancien Iran, le cas de Gayômart ou celui des bienheureux rois Fereydûn et Kay Khosraw. Quant au cas des prophètes et de leurs héritiers spirituels, nos commentateurs évoquent une hiéro-histoire qui nous reconduit à l'idée du « cycle de la prophétie », que nous connaissons déjà par la prophétologie shî'ite. A chaque âge, à chaque époque, il y a eu un groupe de

89. *Ibid.*, p. 12. Même en temps de *ghaybat* (occultation) du « pôle », le pôle reste le pôle, car il n'a pas besoin de la reconnaissance des hommes pour être ce qu'il *est*, et son être s'accomplit dans une fonction non pas sociale, mais sacrale et métaphysique. Il n'y a rien à transposer dans les termes : ce que les *Ishrâqîyûn* disent du « pôle » concorde littéralement avec ce que les shî'ites disent de l'Imâm qui précisément est le « pôle ». Aussi bien la philosophie *ishrâqî* a-t-elle prospéré en milieu shî'ite.

90. Sur Mohammad Sharîf ibn Harawî, traducteur en persan du livre de la « Théosophie orientale » (2e partie) et du commentaire de Qotboddîn, cf. *Prolégomènes II*, pp. 60-61 (cette traduction porte la date de 1008h./1559-1600 A. D.). L'introduction décèle une trace très nette du soufisme de l'Inde (Shâh Akbar mourut en 1605). Le traducteur cite une longue épître de Mîr Sayyed Mohammad Gisû-Darâz (ob. 1422) dont le sanctuaire est à Golbarga, et qui aurait converti au shî'isme un souverain de la dynastie bahmanide, Shihâboddin Ahmad Ier (ob. 1421), cf. J. N. Hollister, *The Shî'a of India*, London 1953, pp. 105 ss. — Le texte que nous visons ici déclare : « Mon propos en prononçant le mot de pouvoir, ne vise nullement le gouvernement ou le pouvoir visible, tel qu'il faudrait que le khalife de Dieu possédât effectivement l'autorité sur les hommes dans le monde visible. Loin de là ! mon propos est d'énoncer qu'il possède l'aptitude qui le rend digne du *khalifat* (ou Imâmat) et cela, même s'il se trouve dans l'extrême obscurité [...]. Il est donc évident que le propos vise l'autorité spirituelle du Sage, nullement un pouvoir temporel. »

91. Shahrazôrî, ms. Saray Ahmet, III, fol. 17.

Parfaits, mais seul l'un d'entre eux réunissait les qualités qui en faisaient le PÔLE. Nos auteurs savent que chaque prophète-envoyé fut suivi de douze Imâms [92], mais ni de leur ensemble, ni de chacun d'eux en particulier, on ne peut dire que leur présence fut connue du commun des hommes et acclamée par eux. Loin de là, les « époques de lumière » ont été exceptionnelles. Il n'y a pas même à évoquer le Sage gouvernant la Cité platonicienne idéale. Ce Sage descendait de sa contemplation pour se mêler des affaires des hommes. L'exigence est ici inverse et beaucoup plus radicale. C'est toute la communauté humaine, dont l'Imâm, le Sage de Dieu, est le *pôle*, qui doit s'exhausser au-dessus d'elle-même pour accomplir son destin au-delà des horizons de l'histoire terrestre. De prophète en prophète l'Appel s'est fait entendre. Le temps qui s'écoulait d'un prophète à l'autre était le temps d'un interrègne. Mais maintenant le cycle de la prophétie est clos. « Parce que le temps des prophètes est passé, écrit Qotboddîn dans son commentaire, les imbéciles et les ignorants s'emparent triomphalement du pouvoir. C'est le fait d'une époque comme la nôtre, où les religions ont perdu leur force, où les catastrophes se succèdent, où les sentiers et les voies de la sagesse sont effacés au point qu'il n'en reste plus trace, époque où sont abolis les rangs et les degrés qui constituent la hiérarchie de l'Intelligence [93] ».

Vraiment, tout a toujours très mal marché. Qotboddîn Shîrâzî écrivait ces lignes au XIIIe siècle, au siècle des invasions mongoles. Est-il besoin d'un *ta'wîl* pour que l'homme des « temps modernes» les lise au présent ? Et l'on s'y perd, si l'on n'y perçoit pas le temps « entre les temps » que l'imâmologie shî'ite désigne comme le temps de l'occultation » *(ghaybat)*, le temps de l'Imâm caché. Sa fonction « polaire » est d'abord et essentiellement métaphysique et mystique. C'est pourquoi il n'est nullement besoin que l'Imâm soit reconnu publiquement. Connu ou inconnu de la masse des hommes, l'Imâm reste l'Imâm; son imâmat ne dépend pas des idées à la mode, ni des caprices ni des faveurs des hommes. C'est la thèse fondamentale professée par le shî'isme.

Mais le texte de Sohrawardî pourrait être interprété par une double lecture. Il y aurait une lecture qui s'accorderait avec celle de nombreux soufis, professant que leur *khirqa* (l'investi-

92. C'est le schéma de la prophétologie et de l'imâmologie shî'ites, tel qu'on le trouve exposé chez Haydar Âmolî, par exemple, et déjà dans le *Kitâb Ithbât al-wasîya* de Mas'ûdî (cf. *supra* liv. I, n. 46).

93. Commentaire de Qotboddîn, lithogr. Téhéran 1315, pp. 24-25; Shahrazôrî, fol. 17 (*supra* n. 91).

ture du manteau qui symbolise leur état de soufi) remonte à l'un des douze Imâms. Ils reconnaissent que le XIIe Imâm fut « en son temps » le *Pôle* mystique. Ensuite, lui ont succédé comme pôles, de génération en génération, une lignée de shaykhs soufis dont les initiés savent le nombre et les noms. Cela présuppose que le XIIe Imâm ait, lui aussi, quitté ce monde en franchissant les portes de la mort. C'est, par exemple, ce que semble professer Semnânî (*infra* liv. IV). Mais, sous l'apparence shî'ite de la reconnaissance des Imâms, il y a là quelque chose qui est incompatible avec la conscience shî'ite duodécimaine.

Et c'est pourquoi les *Ishrâqîyûn* shî'ites devaient suivre ici une autre lecture. L'occultation du XIIe Imâm ne résulte pas de sa mort; elle reste un événement mystérieux que l'on peut représenter de plusieurs manières, mais toutes ont à maintenir le sens de la présence de l'Imâm en ce monde, comme Imâm « caché aux sens mais visible au cœur de ses fidèles ». Lorsque l'on dit que l'Imâm réside dans le « huitième climat », l' « Orient moyen », limitrophe de notre monde et qui, à la différence des univers supérieurs, est en communication avec le nôtre, c'est cela que l'on veut dire [94]. Aussi bien ses modes de manifestation pendant la « Grande Occultation » ne s'expliquent-ils pas sans ce « huitième climat ». Et c'est pourquoi le XIIe Imâm reste le *Pôle mystique*, jusqu'à sa parousie annonciatrice de la Résurrection. Il n'*a* pas et n'*aura* pas de successeur. Ce temps reste « le temps de l'Imâm caché ». Même si l'on donne le nom de *pôle* au sens figuré à tel ou tel shaykh éminent, l'Imâm reste le *pôle des pôles (Qotb al-aqtâb)*. Or, nous pouvons remarquer l'extrême discrétion de Sohrawardî. Rien, dans les quelques lignes où il affirme l'existence du *Pôle mystique*, ne contraint de lire en un autre sens que celui que peut exiger la théosophie shî'ite duodécimaine.

C'est autour de ce *Pôle* qu'est groupée la hiérarchie mystique des Sages « orientaux », hiérarchie purement spirituelle, inconnue des hommes, comme invisible pour eux est son chef; elle est fondée sur un critère qui ne tombe pas sous l'évidence commune, mais n'est perceptible que par les « sens spirituels ». Elle n'est connue que de l'Imâm seul; elle ne se recrute ni par cooptation, ni par élection, ni par concours. Le service qu'ils rendent à l'humanité est infiniment plus que tout ce que l'on qualifie aujourd'hui de « social ». C'est à eux que le monde des hommes doit de continuer, mais les hommes ne le savent même pas. Parce que la loi de leur état est la même, nous avons déjà prononcé et prononcerons encore à leur sujet le nom de « chevaliers du

94. Cf. notre livre *Terre céleste*, pp. 395 ss.

Graal ». Car, si l'un d'eux se prévalait de la qualité que peut-être il détient dans le secret de sa conscience, et qui est le secret de l'Imâm à son égard, il perdrait sa force, car il cesserait *eo ipso*, en se déclarant, d'être ce qu'il est.

Les représentations axées sur l'idée du *Pôle* et de la confrérie mystique qui l'entoure, ont été évoquées précédemment (*supra* liv. I, chap. III), en conclusion de l'entretien du I[er] Imâm avec son disciple Komayl ibn Ziyâd. L'Imâm a dit là tout l'essentiel. Et Shahrazôrî, le commentateur et adepte de Sohrawardî, le sait si bien que, pour expliquer le propos de son shaykh, il cite précisément tout au long le texte de cet entretien que nous avons traduit précédemment ici [95]. Voici donc que le concept de la hiérarchie des *Ishrâqîyûn* se trouve reconduit à celui de la hiérarchie ésotérique professée par le shî'isme. Nous avons évoqué ci-dessus les principales sources. Cette hiérarchie nous la verrons reparaître chez Rûzbehân, comme désignant ceux par qui Dieu « regarde » — concerne — encore notre monde (sur ce thème cf. encore liv. IV, chap. IV et liv. VI).

Il faudrait tout un livre pour grouper les textes shî'ites et les textes soufis concernant ce thème essentiel. Nous avons déjà indiqué précédemment quelques-unes des variantes que comportent les traditions décrivant la structure de cette hiérarchie mystique. Nous en rappelons quelques-unes ici en note [96]. Certaines connexions, certaines ressemblances émergent, indécises, d'un demi-jour, et peut-être ne se préciseront-elles jamais davantage. Nous relevons, par exemple, le nom de Melchisédek donné à l'Imâm, selon certaine tradition ismaélienne rapportée par Hasan Sabbâh, le célèbre fondateur d'Alamût. Un lien se révèle ainsi entre l'imâmologie et une école de gnose connue en théologie chrétienne sous le nom de « Melchisédékiens », dont l'enseignement se développa du III[e] au V[e] siècle de notre ère. On pressent facilement l'intérêt de ce lien pour une recherche comparative [97]. D'autre part, Kaf'amî, auteur shî'ite duodécimain

95. Sur les entretiens du I[er] Imâm avec Komayl [ibn Ziyâd, cf. *supra* liv. I, n. 83 et 85.

96. Sur les hiérarchies ésotériques, cf. ci-dessus, liv. I, les notes 91 à 100 et les passages du texte qui réfèrent à ces notes. Mentionnons encore ici : Hujwîrî, *Kashf-al-mahjûb*, transl. by R. A. Nicholson, London 1936, pp. 213-214 (sur les quatre mille et les trois cents), p. 228 (sur les *Awtâd*) etc. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (Bibl. Iranienne, vol. 12), pp. 52-53. 'Abbâs Qommî, *Safînat*, I, 28 (sur Élie, Khezr et les *abdâl*); I, 64 (= *Bihâr* VII, 368), *hadîth* des VI[e] et VIII[e] Imâms (les *abdâl*, *awtâd*, *sayyâh*, etc.); II, 438-439, d'après le *Misbâh* de Kaf'amî (les *awtâd*, les *abdâl*, les *nojabâ'*, le *pôle* qui est le Mahdî, c'est-à-dire le XII[e] Imâm. Abû Ya'qûb Sejestânî, *Livre des Sources*, § 19 (in *Trilogie ismaélienne*, I).

97. Sur les « Melchisédékiens », cf. *supra*, liv. I, n. 42.

du IXe/XVe siècle, souligne l'identité du *Pôle* et du XIIe Imâm, en mettant en relief l'analogie entre la structure de la hiérarchie ésotérique et celle de la tente cosmique : l'Imâm est l'axe, le pilier central; les quatre *Awtâd* sont les piquets fixés aux quatre angles etc. Or, c'est de cette analogie que s'inspira naguère un savant théologien zoroastrien pour instituer une comparaison avec l'idée du *Pôle* selon le *taoïsme*. Dans celui-ci, la région de l'étoile polaire est représentée comme résidence d'un « ange » de la sainteté; l'atteinte au sommet de la sainteté, comme atteinte au Pôle Nord céleste. Les termes de comparaison sont alors, d'une part, la configuration arithmologique du palais mystique du Ming-Tang qui détermine la configuration de la hiérarchie mystique du taoïsme, et d'autre part la structure de la hiérarchie mystique telle que nous la présentent le shî'isme et le soufisme. La recherche comparative apparaît ici d'autant plus fructueuse qu'elle fait ressortir l'importance d'une figure dominante de la spiritualité zoroastrienne, à savoir l'Ange Sraosha (persan Sorûsh) dont la demeure céleste est précisément « dans l'axe polaire ». La phénoménologie religieuse peut considérer cet ange de l'Avesta comme correspondant à l'idée du *pôle* dans le shî'isme et dans le soufisme [98]. Aussi bien le nom de l'ange Sraosha apparaît-il dans certains textes de Sohrawardî. Il y a même plus. Chaque espèce, y compris chaque espèce morale ou spirituelle, ayant son « ange » *(Rabb al-nû')*, un penseur shî'ite comme Qâzî Sa'îd Qommî, imprégné de la théosophie de l'*Ishrâq*, montrera en analysant un prône célèbre, que l'Imâm le *pôle*, est l' « ange » d'une « espèce » qui est la vigilance spirituelle *(taqwâ, infra* liv. V). Enfin, l'on ne peut omettre de mentionner le mystérieux « Ordre des philosophes » dont l'Encyclopédie des « Frères au cœur pur » *(Ikhwân al-Safâ')* décrit en détail le calendrier liturgique, le rituel et les fêtes. Le choix de l'étoile polaire comme *qibla* (axe d'orientation liturgique) annonce que ces Sages ont quelque affinité avec les Sabéens, et partant avec l'hermétisme (la « prière de Platon », l' « oraison d'Idrîs » c'est-à-dire d'Hermès, pendant le dernier tiers de la nuit [99].

Tous ces détails concernant l'idée du *Pôle* mystique sont évoqués ici avec une rapidité dont on s'excuse; mais il importait au moins de les signaler, même si l'on ne pouvait faire plus.

98. Cf. notre étude sur *L'homme de lumière* (*supra* p. 38, n. 45), pp. 83 à 93, et J. C. Coyajee, *Cults and Legends of Ancient Iran and China*, Bombay 1936, chap. VI, *The Sraosha Yasht, its place in the History of Mysticism*, pp. 160 à 166. Nous comptons donner ailleurs plus d'ampleur à ce thème.

99. Cf. notre étude *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel* (in Eranos-Jahrbuch XIX), Zürich 1951, pp. 181 à 246.

Motivant cette évocation, il y eut l'affinité relevée entre la doctrine *ishrâqî* et la théosophie shî'ite. Cette affinité, on en trouve le témoignage tout au long de l'histoire de la philosophie et de la spiritualité en Iran. Pour récapituler, insistons encore sur trois traits.

Un premier trait n'est autre que celui que nous avons déjà relevé, lorsque Sohrawardî fait usage du terme *Qayyim al-Kitâb*, le « Mainteneur du Livre », car ce terme désigne par ailleurs la fonction par excellence de l'Imâm, telle que la définissent les *hadîth* shî'ites. La même expression *(al-Qayyim)* est encore répétée, sans que l'intention en soit explicitée, dans les pages finales du *Livre des Élucidations*.

Un autre trait est à relever dans la partie finale de ce même livre, toute en injonctions adressées au pèlerin mystique : « Elève-toi graduellement jusqu'à la famille du *Tâ-Sîn*; peut-être verras-tu ton Seigneur par la grande route où tu es en train de progresser [100]. » Les deux lettres de l'alphabet arabe *Tâ-Sîn*, de même que les deux lettres *Yâ-Sîn*, sont au nombre des mystérieuses lettres isolées qui figurent en tête de certaines sourates du Qorân. Ces lettres sont au nombre de quatorze; elles ont été interprétées tantôt comme étant le nom de la sourate, tantôt comme étant le chiffre du Nom suprême de Dieu etc. Les lettres *Tâ-Sîn* figurent en tête de la sourate 27; les deux lettres *Yâ-Sîn*, en tête de la sourate 36, à laquelle elles donnent son nom (elle est récitée pour les défunts et les agonisants). En outre le verset 130 de la sourate 37 énonce : « Que la paix soit sur la famille de *Yâ-Sîn*. » Les commentateurs shî'ites voient dans *Yâ-Sîn* une désignation du prophète Mohammad, et dans « la famille de *Yâ-Sîn* », une désignation des saints Imâms. De leur côté, les commentateurs de Sohrawardî font état d'une tradition qui identifie la « famille de *Yâ-Sîn* » avec la « famille de *Tâ-Sîn* » [101]. Très brièvement dit, selon la science

100. *Talwîhât*, § 76, in *Op. metaph. I*, p. 105.

101. *Ibid.* Ibn Kammûna commente : « On dit que les *Âl Tâsîn*, de même que les *Âl Yâsîn*, sont les membres de la sainte lignée (*Ahl al-Bayt*, c'est-à-dire les saints Imâms). Il semble donc que l'auteur (Sohrawardî) désigne ainsi ceux qui atteignent à la perfection suprême. *Tâ-Sîn* est le début de la sourate 27 (sourate de la Fourmi), mais je ne sais pourquoi le shaykh fait spécialement allusion ici à cette sourate. » De son côté, Shahrazôrî observe ceci : « *Tâ-Sîn*, ce sont les pures Intelligences et les Âmes célestes. Toutes les lettres isolées qui figurent au début de certaines sourates, réfèrent à ces Essences esseulées de la matière, de même que ces lettres sont, elles aussi, esseulées. Lorsque deviennent aisées au mystique (*sâlik*, le pèlerin) l'ascension vers les pures Essences intellectives et la conjonction avec les Âmes parfaites qui sont les membres de la Famille de la prophétie *(Ahl bayt al-nobowwat)* — si nous sommes d'accord pour dire que ce sont eux les *Âl Tâsîn* — alors est facilitée au mystique la contemplation de l'Unique, s'il continue d'être

spirituelle des lettres professées en gnose islamique, les quatorze lettres mises en armature « à la clef » de certaines sourates du Qorân, sont des « lettres de lumière »; elles représentent l'Esprit caché, comme aussi le nombre des stations *invisibles* de la Lune et des Signes *septentrionaux* du zodiaque, tandis que les quatorze autres lettres de l'alphabet sont des « lettres de Ténèbres » représentant le corps, et correspondent aux stations *visibles* de la Lune, aux signes méridionaux du zodiaque [102]. Les quatorze « lettres de lumière », qui peuvent permuter entre elles, réfèrent donc à l'ésotérique, c'est-à-dire à l'Imâmat comme ésotérique de la prophétie; elles sont le « chiffre » des « Quatorze Immaculés ». Dès lors, l'identification entre la « famille de *Tâ-Sîn* » et la « famille de *Yâ-Sîn* » ne comporte pas de difficulté. L'injonction sohrawardienne : « Élève-toi vers la famille de *Tâ-Sîn* », comme l'a bien remarqué le commentateur Shahrazôrî, vibre d'une résonance shî'ite. Elle invite le mystique à rejoindre « les Âmes parfaites qui sont les membres de la Famille de la prophétie », c'est-à-dire les Douze Imâms. Dès lors aussi l'injonction adressée à Hermès, au cours d'une vision extatique de soleil de minuit : « Monte jusqu'aux créneaux du Trône » [103], — cette injonction, telle qu'elle figure également dans les pages finales du même *Livre des Élucidations*, se prolonge en résonances secrètes : hermétisme, *ishrâq*, shî'isme. D'autres exemples l'illustreront.

Un troisième trait enfin n'est autre que celui qui caractérise la personne du *Pôle* mystique, l'Imâm caché, comme détenant la seule autorité irrécusable, celle de l'Esprit. On dira sans doute que l'idée s'en retrouve ailleurs, en d'autres régions religieuses ou mystiques. Certes, on le rappellera ici même au cours des pages qui suivront, parce que s'en trouve confirmée la signification universelle. On peut même dire que la théosophie shî'ite duodécimaine, chez Qâzî Sa'îd Qommî par exemple, a trouvé dans l'idée de l'Imâm le fondement d'une théologie générale

ce qu'il est. Dans ce cas, se vérifient les mots de l'auteur : Peut-être verras-tu ton Seigneur par la grand'route où tu es en train de progresser. Mais cette ascension vers les pures Essences intellectives et la contemplation de l'Être nécessaire par soi-même, avec la certitude du témoin oculaire (*'ayn al-yaqîn)*, ne peut être réalisée par la connaissance théorique qui n'est qu'une certitude théorique (*'ilm al-yaqîn)*. Elle ne peut l'être que par une expérience mystique accomplie (la connaissance « orientale »).

102. Cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (in Eranos-Jahrbuch XVIII), Zürich 1950, pp. 78 ss.; Ikhwân al-Safâ', *Rasâ'il*, éd. du Caire, III, p. 152. Rûzbehân a commenté un grand nombre de fragments du *Kitâb al-Tawâsîn* (Livre des *Tâ-Sîn)* de Hallâj, conservés grâce à lui; voir notre édition persane de son *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (Bibl. Iranienne, vol. 12), pp. 456 à 545.

103. *Talwîhât*, § 83, in *Op. metaph. I*, p. 108.

des religions. Dans cette mesure même apparaît dérisoire l'explication consistant à dire qu'il était naturel qu'une communauté malheureuse cherchât, après coup, dans cette idée et dans l'attente de la parousie de l'Imâm une compensation à son échec temporel. En général, ce genre d'explication est professé par ceux qui restent complètement étrangers au *fait spirituel* de la foi vécue. En tout cas, nous nous le sommes déjà demandé, quelle est la valeur de ce genre d'explication, lorsqu'il s'agit de la Perse depuis l'époque safavide ? La position du shî'isme n'y était nullement celle d'une minorité persécutée. Non, ni les propos de Sohrawardî concernant le *pôle*, ni ceux des penseurs shî'ites concernant l'Imâm caché, ne dépendent de contingences historiques. Ils visent une vérité d'essence, une revendication permanente, l'unique souveraineté de l'Esprit. Quant au temporel, nous avons déjà signalé l'insistance avec laquelle Qâzî Sa'îd Qommî, par exemple, rappelle que le prophète Mohammad avait choisi d'être non pas un roi-prophète mais un serviteur-prophète, et qu'il n'avait pas à transmettre aux Imâms ce qu'il avait refusé pour lui-même.

Maintenant nous sommes à même de comprendre les intentions de Sohrawardî, lorsqu'il précise quels sont ceux à qui s'adresse son livre de la *Théosophie orientale*. « Notre livre que voici s'adresse précisément à ceux qui aspirent à la fois à l'expérience mystique et à la connaissance philosophique. Ni le dialecticien étranger à l'expérience mystique, ni l'aspirant dont la recherche ne tend pas à cette expérience mystique, ne trouveront dans ce livre quelque chose qui s'adresse à eux. C'est qu'en effet, dans le présent livre et dans les symboles qu'il contient, nos discussions ne s'adressent qu'au chercheur accompli *(mojtahid)* [104] qui a l'expérience hiératique (le *ta'alloh*), ou du moins au chercheur qui aspire à cette expérience hiératique. Le degré minimum requis chez le lecteur du présent livre, c'est qu'il ait été déjà frappé par l'Éclair divin [105], et que l'irruption de cet éclair soit passée chez lui à l'état d'*habitus*. Tout autre que celui-là ne tirera absolument aucun profit de notre livre. Celui qui, par conséquent, n'aspire qu'à la connaissance

104. Autre terme caractéristique du lexique shî'ite : le *mojtahid* est le théologien qui a consacré toute sa vie à la recherche. Les shî'ites choisissent chacun leur *mojtahid*, pour le consulter et se rallier à son avis *(taqlîd)*.

105. L'Éclair divin = *al-bâriq al-ilâhî*. Qotboddîn Shîrâzî explique : « C'est une lumière qui effuse des Intelligences immatérielles sur l'âme humaine, à la suite des exercices spirituels, des efforts soutenus et de la préoccupation exclusivement tournée vers les réalités des univers supérieurs. C'est grâce à cette Lumière que sont connus les êtres immatériels et leurs modalités. C'est elle qui est l'Élixir théosophal *(Iksîr al-hikmat)* » [*Op. metaph. II*, p. 307].

philosophique pure et simple, n'a qu'à se mettre à l'école des Péripatéticiens; c'est une voie excellente et sûre, quand on ne se propose que l'enquête rationnelle. Mais, pour notre part, nous n'avons rien à lui dire ni rien à discuter avec lui concernant les thèses fondamentales de la *théosophie orientale*. Non, l'affaire des « orientaux » *(Ishrâqîyûn)* ne peut se résoudre en l'absence de l'étincellement des Lumières, car il est certaines de ces thèses qui n'ont d'autre source que ces Lumières, à tel point que s'il survenait à ces « orientaux » quelque doute concernant ces sources, ce doute se dissiperait aussitôt que leur âme s'esseule de leur corps. De la même façon que nous observons les choses sensibles et que nous nous assurons de leurs modes d'être, pour construire ensuite sur ces constatations un certain nombre de connaissances valides, par exemple l'astronomie et d'autres sciences, de même nous observons certaines réalités spirituelles et ensuite nous construisons sur nos observations directes les sciences métaphysiques et théosophiques. Quiconque ne peut faire de cette voie sa propre voie, n'aura aucune part à la théosophie mystique et sera livré comme un jouet à tous les doutes [106]. »

Notre shaykh est donc on ne peut plus clair et explicite en posant ces conditions impérieuses. A chacun de juger, à commencer hélas! par son éditeur et traducteur, s'il n'a pas abordé témérairement la lecture d'un tel livre! Les pages qui précèdent nous ont permis d'explorer les approches de la « source orientale » et de connaître les qualités requises chez ceux qui entreprennent le pèlerinage vers elle. Sohrawardî vient de signifier sans ménagement aux non-élus que mieux vaut pour eux ne pas s'engager sur cette voie. Alors il nous faut savoir comment cette « source orientale » s'est révélée à lui et à d'autres. C'est là, par excellence, que nous serons témoins de la manière dont il a réellement vécu, à son tour, l'expérience spirituelle des Sages théurges de l'ancienne Perse. Les résonances seront multiples. Il y a des carrefours auxquels se rencontrent les « compagnons de la Quête » venus d'autres horizons. Nous verrons ensuite comment Sohrawardî en créant de magnifiques « histoires » symboliques, s'est fait le *mystagogue*, le guide de l'adepte vers la « source orientale ».

106. *Hikmat al-Ishrâq*, § 6, in *Op. metaph. II*, p. 13.

CHAPITRE III

La Lumière de Gloire mazdéenne (Xvarnah) *et l'angélologie*

1. - *La Lumière de Gloire comme « Source orientale »*

Nous voici en présence d'une notion zoroastrienne aussi caractéristique que fondamentale de l'univers religieux mazdéen. Il n'est point de terme unique, dans nos langues occidentales, qui puisse couvrir à lui seul tous les aspects sous lesquels se présente cette Lumière céleste de Gloire, ce « Feu victorial » qui est en premier lieu la propriété et l'attribut des Figures divines de l'Avesta, les *Yazatas* célestes (les « Adorables »). L'un de ces aspects s'annonce dans sa manifestation visible — du moins iconographiquement visible, à savoir dans le nimbe et la flamme, l'*Aura Gloriae* qui auréole déjà les princes de dynasties iraniennes antérieures ou extérieures à nos chronologies, tels les Kayanides, dont il sera question plus loin. De cette *Aura Gloriae*, la *flammula*, l'*Orie-flambe* (l'oriflamme) peut aussi être considéré comme un symbole[107]. C'est cette Gloire sacrale que manifeste le nimbe stylisé qui, de la figure du *Saoshyant* ou Sauveur mazdéen, est transféré en Occident aux représentations du Christ et des saints, en Orient aux figures de Bouddhas et de Bodhisattvas, voire en Islam shî'ite à l'iconographie des saints Imâms.

Chez Sohrawardî la représentation, très précise, atteste une filiation directe. C'est parce qu'elle vit en lui, que Sohrawardî revendique pour sa doctrine l'ascendance remontant à la théosophie de l'ancienne Perse, et qu'il s'estime en droit d'affirmer qu'il a redonné la vie à celle-ci, sans avoir eu de prédécesseur sur cette voie. Nous avons déjà insisté sur ce point, l'entreprise

107. Cf. J. Hertel, *Die Awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer*, Leipzig 1931, p. VIII.

n'allait pas à l'encontre de l'Islam spirituel, tel que l'ont toujours compris les *'orafâ*. Loin de là, elle présupposait leur spiritualité, la mise en œuvre du *ta'wîl* comme exercice de vie spirituelle. Le prophète de l'Islam avait été mis à même de participer personnellement aux situations exemplaires des prophètes, ses prédécesseurs, de revivre les antécédents scripturaires de ses Révélations (cf. par exemple, les visitations aux prophètes au cours du *Mi'râj* ou assomption céleste). D'où l'idée du « cycle de la prophétie » que nous avons dégagée précédemment ici de l'enseignement traditionnel des Imâms du shî'isme. Le *shaykh al-Ishrâq* a suivi la voie exemplaire. Lorsqu'il étend le privilège du *ta'alloh*, de la *theôsis*, à tous les « Sages de Dieu », il sait que sa propre expérience a reproduit les visions personnellement vécues par les prophètes et les « hiératiques » dont il assume délibérément l'héritage. Il se réfère avec prédilection aux visions de Kay Khosraw et de Zoroastre, mais de même que cette prédilection n'exclut nullement la signification exemplaire qu'il accorde à Hermès comme héros extatique et père des sages-théosophes, de même le rappel de la vision des « Sphères de lumière » chez Platon (plus exactement chez Plotin) s'accompagne, parce que cette vision en est un antécédent, d'un rappel de la vision des « soixante-dix-sept voiles de Lumière » chez le Prophète [108]. Assumer la tâche d'unifier la lignée spirituelle des extatiques, cela présuppose le *ta'wîl* ou herméneutique spirituelle, et c'est l'Islam, la gnose islamique précisément, qui mettait les ressources du *ta'wîl* à la disposition du *shaykh al-Ishrâq*. La clef de ce *ta'wîl* c'est ici sa personne même, car c'est en sa personne que la spiritualité islamique atteste sa capacité d'intégrer à son horizon les visions exemplaires d'Hermès, de Zoroastre, de Plotin. Et de cette capacité Sohrawardî nous a confié le secret personnel : l'accès à la « Source orientale » que la grâce divine lui ménagea. Cette « Source orientale », c'est précisément tout ce que désigne chez lui le terme de *Khorrah*, équivalent persan de l'avestique *Xvarnah*, Lumière de Gloire, flamboiement de Lumière célestielle, source de la « connaissance orientale ».

Ce fut l'accès à cette source qui lui permit d'édifier sa *Théosophie orientale*. Celle-ci, il nous en a prévenus avec force, ne résulte pas de connaissances théoriques; elle est puisée à l'expé-

108. Cf. *Hikmat al-Ishrâq*, § 171, in *Op. metaph. II*, pp. 162-165 : l'auteur cite et commente le célèbre passage de la *Théologie* dite d'Aristote, relatif à l'extase de Plotin, puis enchaîne avec les *hadîth* relatifs aux visions du Prophète, et termine par les invocations de celui-ci à la Lumière de la Lumière *(Nûl al-nûr)*. Cf. encore F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig 1882, pp. 8-9 et *infra* p. 98, n. 143.

rience de Lumière qui est la vocation des « Orientaux » ou *Ishrâqîyûn*, c'est-à-dire de tous ceux à qui peut s'étendre cette qualification. La notion d'*Ishrâq* dont nous avons précédemment dégagé les aspects essentiels, coïncide finalement avec celle de *Xvarnah*. Sohrawardî affirme avec force que les sources *(Yanâbî')* de l'*Ishrâq* sont les sources mêmes du *Xvarnah*. Orient de Lumière, Lumière orientale, Lumière-de-Gloire, sont autant de désignations d'une même source des sources. Et c'est bien de la source des sources qu'il s'agit. Sohrawardî le répète dans ses livres : l'expérience de ces Lumières n'est point connaissance théorique d'un objet, formation d'un concept ou représentation à partir d'un concept. Elle est ce qui rend possibles et fonde toutes les connaissances de théosophie orientale : la Lumière n'est pas elle-même l'*objet* de la vision; elle est *ce qui fait voir*.

Ce n'est point ici le lieu, et il ne rentrerait nullement dans nos capacités, de tenter une esquisse linguistique sur le terme de *Xvarnah*. Quelques indications sont cependant nécessaires pour situer dans leur lignée les principaux textes de Sohrawardî où ce mot figure sous sa forme persane. Le mot *khorrah*, on le rappelait ci-dessus, est la forme persane dérivée du mot *Xvarnah* qui appartient à la langue de l'Avesta; il correspond à la forme pehlevie du nord *Xvarrah*. Ce même terme se présente également en persan sous la forme *farr*, laquelle dérive non plus de la langue de l'Avesta, mais du vieux-perse des Achéménides *(farnah)*, l'intermédiaire étant alors, en pehlevi du sud, la forme *farrah* (c'est l'élément incorporé dans certains noms propres de souverains iraniens que l'on rencontre, transcrits en grec, sous des formes comme Artaphernès, Pharnadatès, Gondopharès, etc. [109]). Une vingtaine, au moins, de descriptions, définitions et traductions en ont été données par les iranologues depuis Anquetil-Duperron [110]. En fait, ce sont à peu près toujours les mêmes termes qui reparaissent pour cerner le concept : Gloire, éclat, splendeur, souveraineté, Majesté flamboyante, Feu *victorial* et surnaturel, Nimbe etc. Bref, l'idée de lumière, de gloire et de souveraineté, d'un flamboiement de nature suprasensible, mais se manifestant par certains *signes* dans le monde sensible. Sans doute est-il arrivé que l'on essaye de montrer qu' « à l'origine » le mot comportait une explication toute pratique, dépourvue de tout sens mystique. Nous craignons fort que sous ce genre d'explication se cache toujours

109. Voir *Terre céleste*, index s. v. *Xvarnah ;* H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943, les chapitres I et II; L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay (s. d.), pp. 120-123.

110. Voir ces définitions groupées par H. W. Bailey, *op. cit.* pp. 75-77.

quelque option philosophique inconsciente ou inavouée. En tout cas, ce genre d'explication ne nous est ici d'aucune utilité. A supposer que le plomb ait été changé en or, c'est l'or qui nous intéresse. Le mot *khorrah* a, chez Sohrawardî, ses commentateurs et ses disciples, un sens parfaitement clair et précis, parfaitement conforme à la tradition.

On récapitulera au mieux en s'appliquant à sauvegarder à la fois le sens matériel et le sens mystique. On peut dire avec J. Darmesteter que le *Xvarnah* est « l'auréole de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, est le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur. C'est la fortune divine [111] ». Il faut en outre, comme le fait É. Benveniste, mettre en relief la connexion qui fait du *Xvarnah* le principe de l'être et de la vie. Le *Xvarnah* « signe lumineux de la faveur céleste et du pouvoir délégué par les dieux, symbolise la prospérité rayonnante, mais c'est aussi un agent interne de vitalité, la force qui attache l'être à l'existence [112] ». Cette connexion est en effet essentielle pour comprendre, avec les significations rassemblées au cours des temps sous la désignation de *Xvarnah*, comment le concept a pénétré dans la gnose islamique, non seulement dans la *Théosophie orientale* de Sohrawardî, mais antérieurement déjà dans la gnose ismaélienne. Ce que noue cette connexion, c'est l'idée de Lumière de Gloire (le grec *doxa*) et celle de Destin personnel (le grec *tykhê*). Leur coalescence fut principalement l'œuvre du zervânisme — ce zervânisme que nous avons déjà vu ici reparaître, au prix d'une altération dramaturgique, dans la cosmogonie ismaélienne — et l'on peut dire qu'elle a déjà son symbole dans l'idéogramme araméen qui, dans le pehlevi des livres zoroastriens, représente le mot *Xvarnah*. Ici intervient un ensemble de faits qu'il faut brièvement récapituler.

Les équivalents grecs du mot *Xvarnah*, tels qu'on les recueille dans différents textes, sont en effet d'une part *doxa*, gloire, et d'autre part *tykhê*, destin. Déjà cette équivalence se révèle chargée de sens pour le phénoménologue; c'est elle finalement qui lui expliquera les formes de manifestation et les hypostases du *Xvarnah*, les qualifications qui lui sont données, et comment le *Xvarnah* peut être appréhendé comme une personne appartenant au monde de la Lumière, sans que nous ayons à prononcer trop vite le mot de « mythologie », car il

111. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, vol. II, p. 615. Cf. *ibid.*, p. 29, le *Xvarnah* comme hypostase, *Yazata* objet d'adoration *(Yasna)*; sa *fravarti* est de Lumière infinie *(asar rôshnîh)*.

112. É. Benveniste et L. Renou, *Vrtra et Vrthragna, étude de mythologie indo-iranienn* (Cahiers de la Société asiatique, III), Paris 1934, pp. 7-8.

s'agit d'une réalité à la fois suprasensible et parfaitement concrète et individuée. Il y a là tout un ensemble de traits qu'il faut commencer par dégager, afin de les reconnaître lorsque nous les retrouverons dans la *Théosophie orientale* de Sohrawardî.

L'écriture des livres zoroastriens en pehlevi présente le curieux procédé connu sous le nom de *uzvaresh*. Survivance probablement d'une époque où les documents de la chancellerie impériale perse étaient rédigés en araméen, le procédé consiste, pour un certain nombre de mots, à écrire non pas le mot pehlevi mais le mot araméen. On lisait le mot araméen, mais on prononçait le mot pehlevi. Les mots araméens, ainsi encapsulés, fonctionnent alors comme des idéogrammes (il y en a environ six cents), bien connus des pehlevisants à qui ils ont coûté pas mal d'efforts. Or, le mot pehlevi *xvarnah* est représenté par le mot araméen *gaddeh*, lequel a le sens de destin, fortune [113]. Ainsi donc la connexion annoncée ci-dessus se révèle déjà dans le signe d'écriture. C'est cette Gloire-Destin *(xvarnah-tykhé)* qui apparaît sur certaines monnaies de Bactriane, typifiée en une figure tantôt masculine, tantôt féminine (comparer le dieu *Gad* en Syrie, la *Dea Fortuna* des Romains, l'*Agathê Tykhê* des Grecs) [114], en même temps que l'aspect de Lumière-Gloire y est également rappelé tantôt par le nimbe, tantôt par un flamboiement qui se lève des épaules.

Aussi bien cette typification a-t-elle pour antécédent une aptitude caractéristique de la pensée mazdéenne, à savoir sa capacité de percevoir les êtres et les choses en les rencontrant dans la personne de leur « ange », de leur archétype céleste, autrement dit : de percevoir *ce qu*'ils sont quant à leur essence, en percevant *qui* ils sont [115]. C'est de cette façon que le *Xvarnah* est lui-même appréhendé comme l'une des figures personnelles du monde subtil de la Lumière, l'un des *Yazatas* (les « Adora-

113. Cf. H. W. Bailey, *op. cit.*, pp. 22, 39. Cf. en outre F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I, pp. 284-285; Cumont et Bidez, *Les Mages hellénisés* I, 68 ss.; II, 52, n. 5, 87, 89, 92, n. 2; H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes* II (*Journal asiatique*, juillet-sept. 1931), p. 71 et le chapitre v, pp. 66-67; L. H. Gray, *op. cit.*, pp. 121 et 128. Le même phénomène de « chiffrage » est détecté jusque chez les auteurs ismaéliens qui, sous la forme arabe *jadd*, lisent le persan *bakht* (sort, destin). Or, dans la trilogie *jadd, fath, khayâl*, le premier terme se rapporte à l'Ange identifié avec Gabriel, les deux autres étant Michel et Séraphiel (Abû Ya'qûb Sejestânî, *Mawâzîn*, chap. xii). Cf. notre étude sur *Le Temps cyclique* (*supra* n. 67), pp. 179 et 191, ainsi que notre *Étude préliminaire pour le Livre des deux sagesses de Nâsir-e Khosraw* (Bibl. Iranienne, vol. 3 et 3 *a*), pp. 91 à 112.

114. Cf. H. W. Bailey, *op. cit.*, pp. 22, 63 ss.

115. Cf. notre livre *Terre céleste*, pp. 32 ss.

bles »). C'est pourquoi il a, comme en ont eux-mêmes tous les êtres du monde céleste subtil, une *Fravarti* (persan *forûhar*), c'est-à-dire son archétype, son « ange », lequel est désigné comme « Lumière infinie ». Et comme les autres figures de l'angélologie mazdéenne, le *Xvarnah*, sans cesser d'être en soi une hypostase dans le monde spirituel *(mênôk)*, peut exister totalement dans chacune des individuations qui le mettent en rapport avec le monde manifesté sous forme matérielle *(gêtîk)* [116]. La Figure céleste est à la fois elle-même *et* l'énergie qu'elle développe et investit dans un être du monde matériel. C'est ainsi que déjà l'Avesta connaît trois formes d'hypostase du *Xvarnah* dans le monde terrestre. Il y a : 1) La Lumière de Gloire des Aryas *(Airyanem Xvarenô)*, celle des chevaliers de l'épopée iranienne, des héros de la foi zoroastrienne, hommes et femmes. 2) La Lumière de Gloire royale *(Kevaem Xvarenô)*, celle de Vishtaspa, le protecteur de Zoroastre, et des souverains de la dynastie des Kayanides. 3) La Lumière de Gloire de Zoroastre lui-même [117]. De ces trois catégories de *Xvarnah* nous retrouverons l'indication fidèle chez Sohrawardî, chargée de nuances reflétant les significations accumulées sous ce terme, au cours des siècles, avant d'arriver jusqu'à lui.

Les descriptions concernant le *Xvarnah* de Zoroastre sont particulièrement instructives pour la phénoménologie religieuse. Tantôt il est dit que le *Xvarnah* descend sous l'apparence d'une Flamme issue de la Lumière infinie, et pénètre en la mère de Zoroastre dès la naissance de celle-ci. Tantôt la Fravarti (l'« entité céleste ») de Zoroastre et son *Xvarnah* s'unissent pour constituer la forme de l'enfant Zoroastre, ou bien sont déposés par les Amahraspands (les « archanges ») dans quelque substance terrestre (le *hôm* et le lait) dont se nourriront les parents [118]. Plus tard, ce même *Xvarnah* de Zoroastre est gardé dans les eaux du lac Kansaoya, d'où émerge la montagne des aurores, *Mons Victorialis ;* veille sur lui une multitude de Fravartis. A la fin de notre cycle ou *Aiôn*, une jeune fille pénétrera dans les eaux du Lac mystique. La Lumière de Gloire immanera à son corps, et elle concevra « celui qui doit dompter tous les maléfices des démons et des hommes [119] ». Tout cela, bien entendu, ne ressortit pas à l'anatomie et à la physiologie du corps physique; le *Xvarnah*, comme élément de l'anthropologie zoroastrienne, appartient

116. Sur cette relation fondée sur l'idée d'une Énergie transitive, cf. *Temps cyclique*, p. 180, et *Terre céleste*, pp. 28 et 80, n. 1.

117. H. W. Bailey, *op. cit.*, p. 22 ss.

118. *Ibid.*, pp. 32 ss. et notre *Étude préliminaire* pour le livre de Nâsir-e Khosraw (*supra* n. 113), p. 100.

119. Cf. *Terre céleste*, p. 78, et les références données *ibid.*, n. 125 ss.

au « corps de lumière », à ce que l'on peut désigner en simplifiant, comme le « corps subtil [120] ».

La nature du *Xvarnah*, flamboiement de Lumière primordiale, sa transmission par la médiation des archanges, sa réapparition attendue en la personne du futur Saoshyant clôturant notre *Aiôn*, tout cela solliciterait une étude comparative avec le motif de la « Lumière mohammadienne » *(Nûr Mohammadî)*, tel que l'a médité la prophétologie shî'ite (*supra* liv. I) : sa transmission mystique depuis le Plérôme céleste jusqu'à Adam, ensuite de prophète en prophète jusqu'à Mohammad, ensuite jusqu'au dernier Imâm de la période mohammadienne. Plus encore : le processus surnaturel aboutissant à la naissance de l'enfant Zoroastre correspond tout à fait au processus qui prélude à la naissance des saints Imâms. On ne peut que signaler ici ces analogies frappantes.

En revanche, nous avions pu, il y a quelques années, identifier chez un théosophe ismaélien du IVe/Xe siècle, Abû Ya'qûb Sejestânî, des traces non moins précises du motif du *Xvarnah*. Notre auteur nous invitait à pratiquer sur le mot arabe *jadd*, en le lisant en persan *bakht* (destin, lot), le même exercice que celui qui est imposé par les idéogrammes araméens en pehlevi. Dans les commentaires pehlevis de l'Avesta, *xvarrah* est également interprété comme *bakht* [121]. La voie s'ouvrait toute droite, car les descriptions d'Abû Ya'qûb permettent de déceler dans la triade archangélique de la gnose ismaélienne, Gabriel-Michaël-Séraphiel, trois hypostases du *Xvarnah*, de l'*Aura Gloriae* ou de la *Doxa-Sophia*, Gloire-Sagesse [122]. Nous n'en pouvons répéter les détails ici. Remarquons seulement que la description d'Abû Ya'qûb s'accorde plus particulièrement, parce qu'il s'agit du charisme des prophètes et des Imâms, avec ce que Sohrawardî mentionne (cf. ci-dessous) concernant le *Xvarnah* royal, c'est-à-dire celui qui investit le « khalife de Dieu sur sa Terre ». Telle étant l'origine du charisme qui sacralise le *pôle* ou Imâm, peu

120. C'est le thème central de notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection ;* voir l'index s. v. *jasad* et *jism.*

121. H. W. Bailey, *op. cit.*, p. 34.

122. Cf. notre *Étude préliminaire* (ci-dessus p. 85, n. 113), pp. 93 ss., 97-106. On pourrait remarquer, en outre, que dans un contexte tout autre, celui de la sophiologie de S. Boulgakov, la Gloire identifiée à la Sagesse, la *Doxa-Sophia* s'hypostasie, comme *ousia* divine, dans les trois hypostases que typifient les trois archanges Gabriel, Michaël, Raphaël. La tradition des icônes en a rendu la représentation célèbre (André Roublev). D'autre part, on a proposé de reconnaître dans l'archange Ouriel, « ma lumière est Dieu », le *Xvarnah*, la Lumière de Gloire, cf. E. Blochet, *Quelques notes à propos de l'Arda Viraf Nama* (in *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, London 1933), p. 51.

importe, aussi bien pour Sohrawardî que pour les penseurs shî'ites, que l'Imâm soit dans l'occultation ou publiquement manifesté et reconnu, car ce n'est pas l'autorité temporelle qui fait de lui le *pôle* et l'Imâm; son charisme demeure, quel que soit le comportement des hommes.

Mais cette Lumière de Gloire a d'autres manifestations et particularisations que celle du charisme plénier, royal et sacerdotal. On rappelait plus haut qu'elle est la puissance qui constitue et cohère l'être d'un être de lumière. En ce sens, cette Gloire signifie l'*âme* même, en tant que préexistante d'une manière ou d'une autre, en tant qu'archétype éternel et norme de l'individualité terrestre [123]. Étant l'*énergie* préexistante qui individue cet être et qui irradie autour de lui son *aura* protectrice, elle ne peut se détacher de lui sans que cet être soit en péril; lui-même ne peut tenter de la dépasser ni de la renier sans détruire son propre être. Aussi assume-t-elle les traits d'un Compagnon éternel de lumière, qui se propose à la fois comme le but et comme le guide vers ce but. Cette « Gloire » impartie à un être est ainsi vraiment son « Destin ».

Voici que, du même coup, tout un ensemble de représentations attachées à l'idée de Zervân, comme Temps absolu, Temps éternel, nous laisse entrevoir le secret de leur articulation. Plus exactement, on pourrait parler d'un jeu de transparitions, dont témoignent des textes de provenance diverse. Zervân apparaît simultanément comme Lumière-de-Gloire et comme Destin [124], c'est-à-dire comme « lieu idéal » de la coalescence à laquelle nous sommes précisément attentif ici. Très sommairement, on peut dire que les équivalents grecs donnés à ces notions tendent à fixer ce jeu de transparitions sur la vision d'une Figure déterminée, nommément celle de l'*Agathos Daimôn* de l'hermétisme, c'est-à-dire sur une Figure qui chaque fois devient l'Ange tutélaire ou le parèdre céleste. Or, cette transparition concorde avec celle qui déjà fait entrevoir en Zervân également la Sagesse-Daênâ, à la fois hypostase de la religion mazdéenne (la Sophia mazdéenne) et le Moi céleste du croyant. C'est que Zervân est essentiellement multiforme; il est l'*Aiôn*, le Temps éternel, comme *pantomorphos theos* [125] (dieu omniforme). Dès lors il va de soi que chacune des Figures épiphaniques de l'*Aiôn* est

123. R. Reitzenstein und H. Schaeder, *Studiem zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, pp. 17, 230, n. 2.

124. Cf. *Temps cyclique*, pp. 157 ss., 166 ss. (avec les références données dans les notes que nous ne reproduisons pas ici); cf. encore Reitzenstein und Schaeder, *Studien*, pp. 320-322 (*xvarnah* iranien et *shekhina* hébraïque, la vision d'Ezéchiel, la *Merkaba)*.

125. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, pp. 172 ss.

éminemment qualifiée pour signifier à l'adepte : « Je suis ton éternité » (ton *Aiôn*).

Là même est le secret de la représentation qui conjugue, sous une même Forme et une même Figure, Lumière de Gloire et Destin, celle-là même que nous retrouvons lorsque le Destin *(tykhê)* est identifié avec la Figure qui domine l'horizon de la religion hermétiste, celle d'*Agathos Daimôn*. Celui-ci est simultanément le *Noûs*-Intelligence, divinité de l'hermétisme, et le bon *daimôn* personnel d'Hermès et de l'adepte hermétiste; il est le *daimôn paredros*, le parèdre ou partenaire céleste, l' « Ange » tutélaire de celui qui en est la contrepartie terrestre [126]. Or, c'est précisément cet *Agathos daimôn* que Sohrawardî connaît et invoque sous le nom de « Nature Parfaite » *(al-Tibâ' al-tâmm)*, puisque tel est le nom de la « Forme de lumière » qui, dans la tradition de l'hermétisme islamique, apparaît à Hermès et « projette en lui » les connaissances (cf. *infra* § 5 et chap. VI). Signalons en outre, dès maintenant, que la trace de cette « Nature Parfaite » se retrouve dans un *hadîth* shî'ite concernant le Ier Imâm [127]. Rappelons aussi la « Forme de lumière » qui se conjoint à l'adepte ismaélien lors de l'initiation, et dont nous avons montré ailleurs comment elle est une réminiscence manichéenne [128].

Très rapidement énoncées, ces choses semblent s'enchevêtrer dans la confusion. Certes, l'interpénétration des univers religieux qui se conjoignirent dans ces représentations, est un des chapitres les plus complexes de la science des religions. Tant que l'on se contente de parler trop facilement de « syncrétisme », tout peut apparaître arbitraire et enchevêtré. Si l'on s'attache à découvrir les intentions d'une foi personnelle organisant son univers, c'est elle-même alors, l' « inexplicable », qui devient l'explication. Hermétisme et zoroastrisme se rencontrent en la foi personnelle de Sohrawardî d'une manière dont, en fin de compte, sa personne est elle-même le secret. La rencontre s'annonce dans la mise en œuvre de notions aussi caractéristiques que la Lumière de Gloire mazdéenne et la « Nature parfaite » de l'hermétisme. De la première, Sohrawardî porte

126. Cf. *supra* p. 85, n. 113; en outre, R. Reitzenstein, *ibid.*, pp. 192-193 (191, n. 1 et *Poimandres*, p. 18, n. 8, Agathoel, ange de la Victoire et de l'Allégresse); *Corpus hermeticum*, texte établi par A. D. Nock et trad. par A. J. Festugière, Paris 1945, traité X, 22-23, la note 78 du tome I, p. 135 et p. 139.

127. *Hadîth* qui figure dans le *K. Mashâriq al-anwâr* (Les « Orients des Lumières »), ouvrage d'un savant shî'ite des VIIIe/XIVe-XVe siècles, et qui est un dialogue entre le *lâhût* et le *nâsût*, l'humain et le divin de l'Imâm. Un de ses savants commentateurs, Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî, montre dans ce *lâhût* la « Nature Parfaite »; cf. *Annuaire 1968-1969* de la Section des Sc. Relig. de l'École des Hautes Études, pp. 148-151.

128. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *Forme de lumière*.

témoignage par le récit d'une vision; de la seconde, par un des plus beaux psaumes de son « Livre d'heures ». La conjonction s'opère par le lien d'une idée sous-jacente, laquelle se montre au grand jour dans l'identification de la Lumière de Gloire avec l'idée du Destin personnel.

Pour récapituler les quelques faits relevés ci-dessus, nous dirons ceci : 1) D'une part, dans le mazdéisme zoroastrien, Zervân est le temps infini de la Religion d'Ohrmazd (*Daênâ*, persan *Dîn*); celle-ci est la voix d'Ohrmazd qui éternellement vibre dans la Lumière [129]; elle est la Sagesse ou Sophia divine, la « robe » et le Temps éternel d'Ohrmazd; elle est aussi celle qui *post mortem* se présente à l'âme mazdéenne qui a victorieusement combattu, comme étant son Moi céleste, son Moi de lumière. Aussi est-ce sous les traits d'une Figure laissant transparaître celle du Temps éternel, que l'âme incarnée sur terre reconnaît son partenaire ou parèdre céleste [130]. 2) D'autre part, dans le *Corpus hermeticum*, l'*Aiôn*, temps éternel, se présente, lui aussi, comme une hypostase, comme Puissance de Dieu identique à la Sagesse-Sophia, à l'Ame du monde active et créatrice [131]. Et celle-ci est la mère de l'*Anthrôpos*, c'est-à-dire du myste régénéré, ayant donné naissance à son « corps immortel » *(athanaton sôma)*. Or, précisément, cette assurance de l'immortalité est liée à l'atteinte, à l'obtention du *daimôn paredros*, de l' « Ange » ou partenaire céleste, don gratuit obtenu par la prière et l'initiation. — Le parallélisme est frappant. Ainsi Zervân ou l'*Aiôn* prennent respectivement figure du Destin personnel : dans le mazdéisme, sous les traits de l'ange Daênâ-Sophia, simultanément hypostase de la religion mazdéenne, et « ange » personnel du croyant mazdéen; dans l'hermétisme, sous les traits de l'*Agathos daimôn*, simultanément comme une hypostase divine et comme *daimôn paredros*, ange personnel de chaque adepte [132].

Ainsi nous voyons se nouer en une représentation fondamentale, quelque chose de commun au mazdéisme et à l'hermétisme.

129. Cf. *Temps cyclique*, pp. 156-157; H. S. Nyberg, *Questions I (Journal asiatique*, avril-juin 1929), pp 206-207; G. Messina, *Libro apocalittico persiano Ayâtkâr i Jâmâspik*, Roma 1939, p. 85, n. 3; A. V. W. Jackson, *Zoroastrian Studies*, New York 1928, pp. 114-115; H. Junker, *Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung* (Vortr. d. Bibl. Warburg I, Leipzig 1923), pp. 133-134; cf. texte du *Zâtspram*, chap. 1, in Zaehner, *Zurvanica* II, pp. 576-577.

130. *Temps cyclique*, p. 159.

131. Cf. *Corpus hermeticum*, trad. Festugière, traité XI, 3, vol. I, p. 148 et p. 157, la note 8; traité XIII, 2 et la note 2 du volume II, p. 268.

132. *Temps cyclique*, pp. 179-180; R. Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 44, 153, 156, n. 2, 365; *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 44; H. Junker, *op. cit.*, p. 164.

Ce quelque chose de commun, c'est ce qui, chez Sohrawardî, cohère la vision du *Xvarnah*, Lumière de Gloire, avec la Forme de lumière désignée comme « Nature Parfaite », destin personnel puisqu'elle est à la fois le « père » et l' « enfant » de l'adepte. Et cette conjonction s'ouvre sur une vaste perspective. On rendra compte plus loin des recherches qui ont mis en connexion l'idée zoroastrienne du *Xvarnah* et celle du Saint Graal de nos traditions occidentales, le personnage de Kay Khosraw et celui de Parsifal. Parallèlement, d'autres recherches ont montré dans le *Corpus hermeticum* les sources du *Parsifal* de Wolfram von Eschenbach. De ces recherches se dégage l'idée d'une rencontre qui, précisément dans la *Théosophie orientale* de Sohrawardî, est un fait accompli.

Et l'accomplissement de ce fait se dessine déjà dans cette iconographie du *Xvarnah*, iconographie mentale ou réelle, dont les visions triomphales sont celles-là mêmes que traduira le lexique du *shaykh al-Ishrâq*. La transparition des Figures, à la limite du monde visible et de l'invisible, se produit en une *aura* de victoire, celle du fidèle, de l'adepte ou du myste, passant par la régénération inscrite dans son destin. L'idée de force victorieuse inhérente au *Xvarnah*, à la fois Lumière de Gloire et Destin, passe en attribut à celui ou celle qu'elle investit. Cette *Gloria victrix* s'annonce dans la théosophie mazdéenne sous les traits de l'ange Ashi Vanuhi «fille d'Ohrmozd, sœur des archanges, Esprit de sagesse. » Prestigieuse et altière figure, elle est, en termes d'iconographie mentale, la sœur des *Niké* de la sculpture grecque, ces « victoires » qui furent, principalement sous des influences gnostiques, à l'origine des premières représentations de l'Ange en iconographie chrétienne. Elle détient à la fois et confère le *Xvarnah*, mais en même temps elle *est* cette Victoire, ce Feu victorial. En sa personne se conjoignent les significations de Gloire et de Destin, l'*Aura Gloriae* d'un être de lumière. A son tour le mithraïsme l'a comprise comme *tykhé*, destin, au sens de *Fortuna victrix, Gloria-Fortuna*. Sa rencontre avec Zoroastre en Erân-Vêj (épisode célèbre de l'Avesta, Yasht XVII), comme événement exemplaire s'accomplissant « au centre du monde », est la préfiguration, et comme telle aussi la condition, de la rencontre *post mortem* de Daênâ, sa sœur, par le croyant dont elle est la « force victoriale [133] ».

Images et scénographies sont évoquées ici, parce qu'elles typifient ces attributs du *Xvarnah* qui donnent au lexique sohrawardien sa tonalité fondamentale. C'est l'idée de victoire,

133. Cf. *Terre céleste*, pp. 70 ss.; *Étude préliminaire* (*supra* p. 85, n. 113), pp. 107-108.

de force triomphante (pehlevi *pêrôzih*), inhérente aux êtres de lumière. Il y en a maints équivalents dans les textes persans et arabes : grandeur et beauté *('azamat o zibâî, bahâ')*, lumière *(nûr)*, splendeur de joie *(bahjat)* etc. [134]. (on pensera ici à Repanse-de-joie, nom de la reine du Graal chez Wolfram). Les termes dont se sert Sohrawardî, lorsqu'il écrit en arabe, sont principalement *qahr* (triompher, dominer, subjuguer, en persan *pîrûzî* ou *fîrûzî*) et *qâhir*, comme *nomen agentis* (en persan *pîrûz* ou *fîrûz*). Les « Lumières archangéliques » qui s'originent aux « sources de la Lumière de Gloire et de la souveraineté de lumière » sont désignées précisément comme *Anwâr qâhira* : Lumières dominatrices, « victoriales » [135] (on évoquait ci-dessus les *Niké* de la sculpture grecque, et précédemment la désignation de l'archange Michel, en chrétienté, comme *Angelus victor*) [136]. Cependant une nuance doit être relevée, pour prévenir toute méprise. Les termes *qahr* et *qâhir*, dont le sens technique se prolonge dans leurs dérivés, figurent aussi dans le lexique de l'astrologie arabe. Ils peuvent même y comporter l'idée d'une violence et d'une domination exercées par un astre néfaste. Certes, la notion sohrawardienne de *Xvarnah* comporte des allusions astrologiques, mais, dans le lexique de la *Théosophie orientale*, les termes en question sont exempts de tout sous-entendu néfaste ou maléfique [137]. En général nous traduisons par l'adjectif « victorial », pour indiquer une modalité foncière, une aptitude permanente de l'être, de préférence au mot « victorieux » qui connote plutôt une qualification résultant d'un événement passé. Aussi bien ce mot « victorial » nous a-t-il été suggéré par le nom que porte en latin la « montagne des aurores », d'où, selon certaine exégèse chrétienne des prophéties zoroastriennes du Sauveur à venir, les Mages se seraient mis en route : *Mons Victorialis* [138]. Sohrawardî, pour désigner l'ensemble du concept de cette « force victoriale », dira par exemple : *al-amr al-qahrî*, quelque chose comme *res victorialis*.

134. H. W. Bailey, *op. cit.*, pp. 27, 41, 62, 63, 75.

135. Pour les connexions entre la théosophie *ishrâqî* et la gnose ismaélienne, cf. *Étude préliminaire*, pp. 107-108.

136. Cf. Hasting's *Encycl. of Relig. and Ethics* VIII, art. *Michaelmas*, p. 622; sur le type de *Niké* comme origine de l'iconographie angélologique, cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. Anges, col. 2116 ss. Cf. encore J. J. Modi, *St Michael of the Christians and Mithra of the Zoroastrians*, in *Anthropological Papers*, Part I, Bombay 1911, pp. 173-190.

137. Pour le sens d'équivalents grecs en alchimie, cf. Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, t. II, pp. 318, ligne 10 et 321 A 8, n. 1.

138. Sur *Mons Victorialis*, cf. *Terre céleste*, pp. 78, 87; mentionné dans le fragment du « Livre de Seth » contenu dans l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, cf. G. Messina, *I Magi a Bethlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933, pp. 65-67 et 83.

Peut-être avons-nous réussi à mettre en place le minimum d'informations requis pour comprendre les allusions, significations et implications des textes dans lesquels le *shaykh al-Ishrâq* décrit à son tour les catégories et les épiphanies de la Lumière de Gloire, — les visions qui en furent données aux souverains et au prophète de l'ancienne Perse, — les hiérarchies archangéliques qui « se lèvent » éternellement de cet Orient, depuis les Archanges suprêmes jusqu'à la Forme de lumière qui est la plus proche de chaque pèlerin mystique et qui est sa « Nature Parfaite ».

A la fin de la métaphysique de son grand « Livre des Carrefours et Entretiens », entre les pages où il explique la généalogie des *Ishrâqîyûn* et celles où il fait allusion aux événements qui s'accomplissent dans les cités mystiques de l' « Orient intermédiaire », Sohrawardî donne une longue description du *Xvarnah* comme Lumière de Gloire et comme Destin personnel. La triple différenciation dont il fait état, correspond aux trois formes de manifestation dont nous informe l'Avesta (*supra* p. 86). Il écrit ceci : 1) « Si ce qui doit prédominer dans l'essence foncière de l'âme est la *res victorialis (amr qahrî)*, alors la Lumière levante *(shorûq)* a pour effet de faire prédominer en elle les *res victoriales (omûr qahrîya)* s'originant aux configurations sidérales et aux Anges dont les astres sont les théurgies. C'est qu'en effet la réalité subtile que les anciens Perses (les *Pahlawîyûn*) dénommaient Lumière de Gloire *(Khorrah, Xvarnah)* est une réalité qui a sa source dans les flamboiements célestes et dont l'empreinte dans l'âme humaine se fait sentir en sa force victoriale *(qahr)*. Alors celui qui en est investi devient un héros, un dominateur, un triomphant. — 2) Si la Lumière levante est celle qui a sa source dans les flamboiements hiératiques des pures Lumières spirituelles, proportionnellement à l'aptitude de l'âme en ardent désir et en amour, alors l'empreinte de la Lumière-de-Gloire qui l'investit, se fait sentir dans le fait que son détenteur trouve sa joie et son bonheur dans les choses subtiles et délicates, dans le fait que la sympathie des âmes incline spontanément vers lui et qu'elles éprouvent de l'amour à son égard, tandis que les peuples célèbrent sa louange, parce que l'éclat qui l'investit, lui est transmis à partir d'Anges aux théurgies magnifiques, dignes de magnification et d'amour. — 3) Enfin s'il y a équilibre et que surabonde la proportion des modalités de Lumière par l'intermédiaire du seigneur qui est le Sublime Luminaire, alors son détenteur est un roi magnifié, inspirant le respect, comblé de connaissance, de vertu et de félicité. Et c'est cela seulement qui est appelé « Lumière de Gloire royale » *(Kayân-Khorrah)*. Lorsqu'elle atteint sa plénitude, cette dernière catégorie est la

plus insigne des trois, car elle implique un parfait équilibre de Lumière, outre le fait que le Sublime Luminaire est le portique de toutes les grandes extases [139]. »

Dans cette classification nous pouvons reconnaître, nonobstant les nuances particulières à la *Théosophie orientale*, les trois catégories de Lumière de Gloire que distingue déjà l'Avesta. Dans la première des catégories décrites par Sohrawardî, nous pouvons reconnaître le *Xvarnah* de la chevalerie iranienne et des héros de légende. Dans la seconde, le charisme sacerdotal des âmes « hiératiques », des hommes de Dieu, à l'exemple du prophète Zoroastre. La troisième catégorie est nommée de son nom propre sous sa forme persane, c'est le *Xvarnah* royal, la « Gloire des Kayanides » (*Kevaem Xvarenô*); c'est le *Xvarnah* dans son intégralité, cumulant les deux autres et tempérant l'un par l'autre en un parfait équilibre de lumière.

Une triple série de remarques peut être proposée :

1) Il y a dans chaque cas un intermédiaire de transmission dont l'idée ressortit à l'astrologie ou à la théosophie astrale. Il y a comme l'idée d'une flamme brillant dans le Ciel au moment de la naissance de celui à qui l'*Aura Gloriae* est impartie et qu'elle investit. Pour la deuxième et la troisième catégorie, il est spécifiquement mentionné que les médiateurs du *Xvarnah* sont les « Lumières spirituelles ». De toute façon, ce ne sont pas les configurations sidérales ou les corps célestes qui agissent par une sorte de causalité mécanique; les agents actifs sont ceux que l'angélologie sohrawardienne désigne comme les Anges gouvernant ces théurgies *(tilismât)* que sont tous les corps, aussi bien ceux du monde terrestre que ceux de l'univers sidéral. Et ces Anges sont les médiateurs de la « source orientale » *(shorûq)*, la Lumière de Gloire, à laquelle ils s'originent eux-mêmes et qui appartient au monde suprasensible. Le *Xvarnah* royal, comme *Xvarnah* intégral, a pour médiateur le « Sublime Luminaire » *(al-Nayyir al-a'zam)*, c'est-à-dire le soleil. Ici encore, ce n'est pas la masse astrale du soleil qui agit comme telle, mais l'Ange théurge que plus loin nous verrons Sohrawardî désigner sous son nom iranien *Hûrakhsh*, parce qu'il est le portique *(pîshgâh)* des grandes extases : *Sol invictus*. Il y a ainsi une trace de mithraïsme à déceler dans l'*Ishrâq* (cf. *infra* § 5, le psaume à l'archange du Soleil et chap. IV, 1).

2) Les trois catégories du *Xvarnah* peuvent être rapportées sans difficulté aux trois catégories de spirituels ou sages-théosophes mentionnés dans le prologue du Livre de la *Théosophie orientale* (*supra* pp. 69 ss.). La première concernerait le *Xvarnah*

139. *Motârahât*, § 224, in *Op. metaph. I*, p. 504.

des philosophes purs, des héros de la connaissance. La deuxième serait celle des héros de la « piété théurgique » ou de l'expérience mystique pure, sans mélange de connaissance philosophique. La troisième serait celle du héros de l'une et de l'autre, l'homme parfait en sagesse théosophique et en expérience mystique et théurgique. C'est celui-là le *Khalifat Allâh*, le vicaire de Dieu sur sa Terre (le *Corpus hermeticum* l'appelle précisément *Gubernator Terrae*). Ce fut le cas du bienheureux roi Kay Khosraw, tel que le médite Sohrawardî. C'est pourquoi l'on pourrait peut-être typifier la transition de la première à la troisième catégorie par ce que nous thématiserons plus loin (chap. IV, 4) comme le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique. C'est du nom de Kay Khosraw, le roi extatique, que sont nommés les sages théosophes suivant sa trace, les *Khosrawânîyûn* (l'adjectif persan connote le sens général de royal, impérial). Kay Khosraw est occulté à ce monde, après avoir renoncé à l'autorité temporelle. Précisément, Sohrawardî nous a avertis que par l'autorité « khalifale » il n'entend pas l'exercice de l'autorité politique temporelle (*supra* p. 71). Le *Xvarnah* investit aussi bien le *Pôle* lorsqu'il est l' « Imâm caché », invisible à la masse des hommes, tandis que sa lumière illumine le cœur de ses fidèles, les guidant mystérieusement jusqu'au seuil de sa demeure, dans le « huitième climat » (*infra* liv. VII). Tels sont les *Khosrawânîyûn*. La vision sohrawardienne réunit dans une même lignée de « hiératiques » le Sage royal de l'ancienne Perse et l'Imâm mystique (*mystikos* = caché) de la Perse shî'ite. Ces traits nous édifient au mieux sur les intentions du *shaykh al-Ishrâq*.

3) Enfin, ailleurs encore, Sohrawardî insiste sur le fait que les Lumières que rencontre le Spirituel et dont la source est la Lumière de Gloire ne sont pas affaire de connaissance théorique ni de représentation conceptuelle. Connue de cette manière, la « Source orientale » ne serait plus la « source », mais une connaissance parmi d'autres, un accident advenant au sujet connaissant. Or, elle est l'*Orient* de la Connaissance; sa révélation affecte le tréfonds de l'être qui la rencontre. Sohrawardî insiste sur ce point à la fin de l'un de ses ouvrages rédigés en persan, le *Partaw-Nâmeh* ou « Livre du Rayon de lumière »[140], en une page qui

140. *Partaw-Nâmeh* (Le Livre du Rayon de lumière), in *Op. metaph. III*, p. 81. Cf. déjà *Motârahât*, § 224, in *Op. metaph. I*, p. 504, où cette conclusion du *Partaw-Nâmeh* est citée en note, appelée par le texte où il est question du *Kayân-Khorrah*. Le mot « hiératique » est employé dans notre traduction, comme précédemment ici, au sens néoplatonicien, étymologique et sacral, pour traduire *qodsî*, *qodsîya*, comme qualification du monde spirituel; il y a déjà trop de mots pour lesquels nos traductions en sont réduites à ce terme de « spirituel ».

s'achève par une nouvelle précision concernant les effets du *Xvarnah* royal dans l'âme.

« Ces éclairs et ces lumières, dit-il, ne sont pas une connaissance théorique, ni une représentation de l'intellect. Non, ce sont des irradiations hiératiques (c'est-à-dire du monde spirituel). Le monde spirituel, ce sont toutes les Lumières à l'état séparé de la matière, et les âmes pures participent à cette splendeur de lumière. Il n'est point de limite, en force et en splendeur, à la lumière de l'Être Nécessaire et de l'Intelligence. C'est pour les âmes, dans l'autre monde, quelque chose de plus manifeste que les objets perceptibles par la vue en ce monde-ci, une lumière plus splendide que toutes les splendeurs de lumière. La lumière des êtres spirituels n'est pas quelque chose qui se surajoute à leur essence; non, ils *sont* Lumière, et Lumière à l'état séparé de la matière, ainsi que l'ont dit des théosophes de la Lumière, à la suite de leur propre expérience visionnaire. A tout souverain initié à la sagesse et persévérant dans le culte et l'adoration de la Lumière des Lumières, est donnée la Lumière de Gloire royale *(Khorrah-e kayânî = Kayân-khorrah)* et conférée la splendeur royale de Lumière *(Farr-e nûrânî)*. La fulguration divine le revêt d'une robe de majesté et de beauté. Il est le chef naturel du monde. Il reçoit l'assistance triomphante de l'univers supérieur; ses songes et son inspiration atteignent à leur perfection. »

Désormais nous pouvons pressentir ce que le *shaykh al-Ishrâq* revendique, en rendant témoignage de la vision qui lui fut accordée, à l'exemple des visions de Kay Khosraw, de Zoroastre et d'autres, et sur laquelle il édifia ensuite sa *Théosophie orientale*.

2. - *Les visions de Kay Khosraw et de Zoroastre*

L'événement qui orienta de façon décisive la courbe de sa vie spirituelle, Sohrawardî y fait allusion en une brève confidence personnelle, disons même en une sorte d' « autocritique », à un moment capital de son livre de la *Théosophie orientale*. Il s'y réfère à une vision directe qui fit éclater ses doutes et les limites dans lesquelles il s'enfermait en compagnie des philosophes péripatéticiens. Les opinions auxquelles il inclinait au début de sa carrière, en furent bouleversées. Comme le soulignent ses commentateurs, il s'agit de la période d'adolescence de l'auteur, lorsqu'il faisait ses débuts en philosophie. La doctrine péripatéticienne dont il prenait la défense, c'était la cosmologie limitant le nombre des Intelligences angéliques, comme motrices des

Sphères, à dix ou cinquante-cinq sans plus. Le voici maintenant, ayant pris clairement conscience de son erreur de jeunesse : si merveilleux que puissent être l'ordonnance et les relations qui règnent dans le monde des corps, lequel est le monde de la nuit et des ténèbres, celles qui règnent dans le monde des nobles et pures Lumières sont nécessairement antérieures et supérieures à celles-là. Or, que peuvent faire les philosophes péripatéticiens avec un plérôme d'Intelligences limité à un nombre aussi dérisoire ? Non, les relations et proportions qui règnent dans le monde de la Lumière, sont infiniment plus merveilleuses, plus réelles et plus complexes que celles que nous découvrons en ce monde-ci et qui n'en sont que l'ombre projetée [141].

Ce que Sohrawardî rejeta tout d'abord, c'était donc une cosmologie qui ignorait les mondes aux multitudes d'êtres de lumière. La conversion du *shaykh al-Ishrâq* est liée à une révélation de l'angélologie, et celle-ci, il le rappellera en maintes occasions, était par excellence ce qui inspirait la pensée et réglait le culte des anciens Perses. Notons-le : Sohrawardî a eu le pressentiment des merveilles insondables du « Ciel des Fixes » (appellation groupant aussi bien tous les systèmes et galaxies qui sont en dehors de notre système solaire). Sa découverte de l'angélologie allait de pair avec une révolution astronomique faisant éclater les Cieux limités de l'astronomie d'Aristote ou de Ptolémée, tandis qu'en Occident la révolution astronomique se fit aux dépens de l'angélologie. Et ce n'est pas un des moindres signes du contraste de nos cultures [142].

Les pures Lumières spirituelles, Sohrawardî sait qu'elles ont été contemplées par tous ceux qui, à un moment ou l'autre, se sont « desquamés » de l'habitacle de leur corps physique, et qui ensuite ont mis par écrit, pour guider les autres, leur témoignage. Tel est le contenu de toutes les confessions extatiques, celles d'Hermès, d'Empédocle, de Platon; ce dernier a rapporté sa propre expérience et témoigné que, s'étant dépouillé des ténèbres, il avait eu la vision directe du monde de la Lumière. Bien entendu, nous savons déjà que, sous le nom de Platon, c'est à la célèbre extase de Plotin que Sohrawardî fait allusion, telle qu'elle lui était connue par le récit des *Ennéades* enchâssé dans la *Théologie* dite d'Aristote, qui en est la paraphrase. C'est à ce récit célèbre qu'il se réfère à plusieurs reprises au cours de son livre de la *Théosophie orientale* : « Platon (c'est-à-dire Plotin) a dit : J'ai vu, alors que j'étais séparé de mon corps matériel, des Sphères de lumière. » Les commentateurs soulignent que cette

141. *Hikmat al-Ishrâq*, § 165, in *Op. metaph. II*, pp. 155-156.
142. Cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire* I, pp. 118 ss.

expression désigne les Intelligences archangéliques suprêmes, celles qui, par leur lumière plus intense, englobent celles dont la lumière est plus faible, à la façon dont les Sphères célestes de l'astronomie sont englobées l'une dans l'autre. Et Sohrawardî précise en résumant le récit plotinien : « Platon a rapporté de lui-même qu'en certains de ses états spirituels il lui arrivait d'être comme dépouillé de son corps et de se trouver séparé de la condition matérielle. Alors il contemplait en lui-même la Lumière et la Beauté. Ensuite il s'élevait jusqu'à la cause divine qui englobe le tout; il lui semblait alors qu'il fût comme déposé en elle, suspendu à elle; il contemplait la Sublime Lumière sur la plus haute cime divine. C'est là le résumé de son récit jusqu'à sa conclusion : Mais voici que la réflexion consciente finissait par interposer un voile entre moi et cette Lumière. De son côté le prophète-législateur des Arabes et des Persans (le prophète Mohammad) a déclaré : Dieu a soixante-dix-sept voiles de lumières; s'ils étaient enlevés devant sa Face, les éclats de sa Face embraseraient tout ce que saisit son regard [143]. »

Quelques pages auparavant, Sohrawardî avait déjà évoqué les confessions extatiques d'Hermès et de Platon, pour conclure : « Les Sages de la Perse et de l'Inde sont, eux aussi, unanimes sur ce point. Eh bien! puisqu'en matière d'astronomie l'on prend en considération les observations faites par une ou deux personnes, comment ne pas prendre en considération les déclarations explicites de ceux qui furent les piliers de la sagesse et de la prophétie, concernant quelque chose dont ils avaient eu, eux, la vision directe pendant leurs observations spirituelles [144] ? »

143. *Hikmat al-Ishrâq*, § 171, pp. 162-163. Sohrawardî cite ici les premiers mots du récit d'extase de Plotin (qu'il rapporte à Platon); le commentateur Qotboddîn reproduit alors la citation intégrale, telle que Sohrawardî l'avait lui-même donnée dans ses *Talwîhât* (*Op. metaph. I*, p. 112), cf. déjà *supra* n. 108. « Souvent je me retire en moi-même et me dévêts de mon corps, le laissant là de côté. C'est alors comme si j'étais devenu moi-même un être séparé : dépouillé des revêtements physiques, libre de la condition matérielle. Dans cet état je suis intérieur à moi-même, extérieur à tout le reste des choses. Je contemple alors en moi-même une beauté et un éclat, une splendeur et une lumière, des beautés si extraordinaires, si étranges et si gracieuses, que je reste émerveillé, confondu de stupeur... » C'est le texte qui correspond au texte grec des *Ennéades* IV, 8, 1, où Plotin écrit : « Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible... » (trad. Bréhier). Pour la tradition des soixante-dix ou soixante-dix mille voiles, on en a la source chez Ibn Bâbûyeh, *Kitâb al-Tawhîd*, chap. 38. Le commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur ce point est d'une densité et d'une richesse remarquable (cf. *Annuaire 1967-1968* de la Section des Sc. Relig., pp. 139-140). Tous les spirituels se sont inspirés de ce *hadîth*. On verra plus loin (liv. III) que Rûzbehân lui a consacré tout un traité.

144. *Ibid.*, § 165, p. 156.

C'est là pour Sohrawardî l'argument décisif, et un phénoménologue de nos jours ne saurait mieux dire. Nous reconnaissons en effet que le phénomène, *ce qui* se montre, a pour première condition la capacité de *celui à qui* il se montre. L'objectivité de la vision est solidaire de cette interconnexion. Ceux à qui le phénomène reste caché, ne peuvent tenter qu'une chose : découvrir les conditions auxquelles il se montre à ceux qui le voient. Et c'est pourquoi l'équivalent de notre mot « phénoménologie » existe peut-être depuis longtemps dans le terme arabe *kashf al-mahjûb* (action de dévoiler, de découvrir ce qui est caché), servant d'intitulation à maints traités de gnose et de mystique. Toute autre critique de l'*objet* visionnaire, manque en fait cet objet et préjuge de son mode d'être. Toutes les tentatives pour escamoter la *réalité* de la chose vue, en se contentant de l' « expliquer » causalement pour la réduire à une signification qui reste en deçà de la réalité *qui se montre*, — tout cela n'intéresse pas un Sohrawardî, qui opposera toujours l'argument préalable : comment ceux qui n'ont pas *vu*, récuseraient-ils validement le témoignage de ceux qui ont vu ? Dans celles de ses *Gloses* concernant ces pages [145], Mollâ Sadrâ Shîrâzî rappelle ce qu'est le sens visuel d'au-delà *(hiss basarî okhrawî)*, l'organe de perception du *Malakût*. Ceux qui en sont dépourvus, peuvent toujours nier *ce que* voient les autres, mais leur négation est dérisoire. Fort des témoignages qu'il invoque, tout particulièrement de ceux des Sages de l'ancienne Perse, puisque c'est leur sagesse théosophique qu'il a voulu ressusciter, le *shaykh al-Ishrâq* s'explique en ces termes :

« L'auteur de ces lignes (c'est-à-dire Sohrawardî lui-même) [146] avait commencé par être un rigoureux défenseur de la doctrine des Péripatéticiens, en ce qui concerne la négation de ces choses, car il éprouvait un attachement excessif pour leur doctrine. Et il aurait persévéré dans cette attitude, s'il n'avait *vu* lui-même la preuve décisive donnée par son Seigneur. » Comme le soulignent les commentateurs, il s'agit bien d'une vision directe, d'une perception visionnaire des pures Lumières, telle que l'auteur *vit* que *toutes* les formes, figures et espèces qui existent en ce monde-ci, sont les icônes ou images *(asnâm)*, les ombres et silhouettes *(ashbâh)* des Formes de lumières immatérielles qui existent dans le monde de l'Intelligence. Et Sohrawardî poursuit : « Si quelqu'un n'ajoute pas foi à ce témoignage et si cette preuve ne lui suffit pas, eh bien! qu'il assume à son tour

145. Cf. *infra*, t. III, liv. V, chap. II.

146. Pour ce qui suit, cf. *Hikmat al-Ishrâq*, § 166, pp. 156-158, avec les textes des commentateurs reproduits en bas des pages.

la pratique des exercices spirituels et qu'il se mette à l'école des Maîtres qui ont le don visionnaire. Peut-être lui surviendra-t-il une vision d'extase qui lui montrera la Lumière qui effuse dans le monde du *Jabarût* (le monde des Intelligences chérubiniques), et peut-être verra-t-il les entités célestes du monde du *Malakût* (le monde des Anges « seigneurs des espèces » ou archétypes, cf. *infra*). Peut-être contemplera-t-il ces Lumières que contemplèrent Hermès et Platon, ces splendeurs spirituelles, sources de la *Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière* dont *Zoroastre* fut l'annonciateur, et vers lesquelles le roi très véridique, le bienheureux *Kay Khosraw*, fut enlevé par une extase qui lui permit d'en avoir la vision directe. Et l'unanimité des Sages théosophes de l'ancienne Perse sur ce point est telle que, selon eux, l'Eau a un Ange-archétype *(sâhib al-sanam)* dans le monde du *Malakût ;* ils l'appelaient *Khordâd* (avestique *Haurvatât*). Les végétaux ont un Ange; ils l'appelaient *Mordâd* (avestique *Amertât*). Le Feu a un Ange; ils l'appelaient *Ordîbehest* (avestique *Arta Vahishta*). Et ce sont aussi bien les Lumières auxquelles ont également fait allusion Empédocle et plusieurs autres Sages. »

Nous avons souligné l'expression caractéristique : les sources de la *Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière*. Sohrawardî combine deux termes techniques persans en une tournure arabe pour dire : *yanâbî' al-Khorrah wa'l-Rây*. Le premier terme nous est déjà familier (avestique *xvarnah*, pehlevi *xvarrah*). Le second terme, *rây*, représente le terme avestique *(rayi)* qui connote l'idée de grandeur, somptuosité, magnificence royale [147]. L'accouplement des deux termes, ou des deux adjectifs qui en dérivent, est classique et caractéristique dans l'Avesta comme dans les textes pehlevis [148]. Il y a donc dans ces mots l'indice que Sohrawardî n'improvise rien, mais suit une tradition venue, par une voie ou une autre, jusqu'à la connaissance du « résurrecteur de la sagesse de l'ancienne Perse. »

D'autres termes, au cours du livre, sont autant d'allusion à ces « sources de la Lumière de Gloire ». Comme nous l'avons dit, le livre de la *Théosophie orientale* commence par une réforme radicale de la Logique, et s'achève sur une sorte de *memento*

147. Cf. *Borhân-e Qâte'*, éd. M. Mo'in, II, 936 (parallèle en sanskrit : la racine *raj*, régner, gouverner). Le pehlevi *râyômand* (avestique *raêvant*) qualifie celui qui possède la puissance, la somptuosité, la majesté. Cf. H. S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, II. Glossar, s. v. *râyômand* (cf. *infra* n. 158 : *Anwâr qâhira* = *râyômand, xvarrahmand*). Cf. *Prolégomènes II*, pp. 39 ss.

148. *Xvarnahvant* (avestique), *xvarrômand* (pehlevi), qualifie celui qui est investi du *xvarnah*. *Ray o khorrah*, ou bien *khorrah o ray* selon l'usage de Sohrawardî, est l'équivalent persan du pehlevi *rây ut xvarrah*. Voir les textes cités par H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems*, pp. 10 ss., 28, 41, 43, 58,75.

d'extase qui est coupé par deux psaumes lyriques. Il y est question des « errants qui viennent frapper au portail des hautes salles de la Lumière », et à la rencontre desquels s'avancent « les Anges qui les attirent vers l'Orient », et répandent sur eux une *Eau* qui sourd de la « Source de la Beauté » *(Yanbû' al-bahâ')* [149]. Or nous avons déjà signalé ci-dessus (p. 92) que le mot *Xvarnah* a été précisément traduit aussi par l'arabe *bahâ'* (beauté, éclat, splendeur). « Source de la Beauté » équivaut donc en cette page aux *Yanâbî' al-Khorrah*, les Sources de la Lumière de Gloire, du grand texte de la confession personnelle. La qualification donnée là même aux Anges illustre au mieux que, dans la pensée de Sohrawardî, *Xvarnah* et *Ishrâq*, Lumière de Gloire et Lumière d'*Orient*, Source du *Xvarnah* et Source *orientale*, sont des termes mutuellement convertibles. Eau et Lumière sont aussi deux symboles traditionnellement et mutuellement convertibles, comme sources de la Vie et de la Connaissance [150]. En d'autres pages, on rencontre les expressions « Sources de la Vie », « Sources de la Lumière et de la Vie » [151]. La *Source* n'est pas elle-même l'*objet* de la connaissance, mais ce qui la fait jaillir.

Bien entendu, ces textes ont particulièrement sollicité l'attention des commentateurs immédiats, Shahrazôrî et Qotb Shîrâzî, et leurs gloses nous indiquent l'état de leurs connaissances concernant la spiritualité de l'ancienne Perse. L'un et l'autre précisent que les « splendeurs spirituelles » dont parle Sohrawardî, ces irradiations célestes, sont bien celles dont le prophète a été « le sage, excellent et parfait Imâm Zoroastre d'Azerbaïdjan » [152]; que celui-ci déclare dans son « Livre zend » [153] que « le monde se

149. *Hikmat al-Ishrâq*, § 261, p. 245 et *Prolégomènes II*, p. 56, n. 121*a*. Cf. H. W. Bailey, *op. cit.*, p. 63, les textes où *khorrah* est traduit par *bahâ'*, beauté, éclat, splendeur; *'azamat o zîbâ'î*, majesté et beauté; *bahjat wa sa'ada*, beauté, ou allégresse, et félicité. On notera que, dans la même phrase de Sohrawardî, les Anges sont mentionnés comme *moshriqîn*, c'est-à-dire, expliquent les commentateurs, comme attirant (« orientant ») les âmes vers l'*Ishrâq*. Cf. encore ci-dessous, n. 477.

150. Cf. notre étude sur Qâzî Sa'îd Qommî, *La Configuration du Temple de la Ka'ba* (Eranos-Jahrbuch XXXIV), Zürich 1967, pp. 95 ss. L'Intelligence est le Trône *('arsh)*; la Lumière est l'Eau sur laquelle est stabilisé ce Trône, c'est-à-dire les intelligibles; mais l'Intelligence est aussi bien les intelligibles qu'elle contient.

151. *Hikmat al-Ishrâq*, p. 224, ligne 3, p. 226, lignes 4-5.

152. Nous avons déjà fait allusion au « pivotement » topographique (fort bien expliqué par H. S. Nyberg) qui a permis aux Mages sassanides et post-sassanides de retrouver dans l'Iran du nord-ouest les lieux saints du zoroastrisme, cf. *Terre céleste*, p. 45, et H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, pp. 396-403.

153. En fait l'*Avesta* et le *Zend*, c'est-à-dire l'Écriture (ou le Livre) et le commentaire; mais le mot *zend* est devenu la désignation du Livre même; on a même longtemps parlé de la « langue *zend* »!

divise en deux catégories : *mînôvî*, le monde de la Lumière, le monde spirituel, et *gêtî*, le monde ténébreux, corporel ». Ce sont en effet les deux grandes catégories cosmologiques de l'Avesta : *mainyava* et *gaethya* (en pehlevi *mênôk* et *gêtîk*) [154]. Du monde de la Lumière effuse sur les âmes des Parfaits une Lumière qui les assiste, leur donne splendeur et force (*ta'yîd* et *rây!*); par elle les âmes sont irradiées, et se lève sur elles une aurore plus éclatante que le lever du soleil. « C'est cette Lumière qui, en pehlevi, est appelée *Khorrah*, selon ce que dit encore Zoroastre : le *Khorrah* est une Lumière qui effuse de l'Essence divine; par elle les créatures sont ordonnées en une hiérarchie donnant préséance aux unes sur les autres, en même temps que par son assistance chacune est fixée dans l'agir et l'œuvre qui lui sont propres. Celle qui est propre aux souverains est appelée *Kayân Khorrah* [155]. » Ainsi un concept fondamental de la théosophie mazdéenne faisait sa rentrée dans le courant de la gnose et de la théosophie islamiques. De génération en génération, les *Ishrâqîyûn*, héritiers des *Khosrawânîyûn*, se transmettront ce que leur en ont légué Sohrawardî et ses commentateurs.

A côté de Zoroastre le prophète, est nommé de nouveau ici le « bienheureux roi Kay Khosraw ». Celui-ci est en effet la figure dominante et ultime de la dynastie des Kayânides, avant que ne paraisse Vishtaspa, le protecteur de Zoroastre. Chacun des Kayânides a des traits précis et une geste précise, riche en détails héroïques et tumultueux. Il est impossible pourtant de les faire rentrer dans nos chronologies. Ils *sont* à jamais leur propre temps, lequel, par Kay Khosraw, *est aussi* le temps de tous les sages *Khosrawânîyûn*. D'ici quelques pages reparaîtra cette figure prestigieuse dont l'« histoire » dépasse l'histoire en se prolongeant dans le « huitième climat ». Ce climat au-delà des climats est le *lieu* où s'accomplit secrètement le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique; le lieu aussi où devient possible la rencontre entre une chevalerie iranienne mystique, telle que la conçoit Sohrawardî, sous l'espèce des initiés *khosrawânîyûn*, c'est-à-dire *Ishrâqîyûn*, et notre chevalerie du Graal (*infra* chap. IV et V).

154. Notons qu'en termes de cosmologie mazdéenne, le terme *mênôk* connote l'état transcendant, céleste, subtil, de la création, tandis que *gêtîk* en connote l'état visible, matériel, sans que s'attache originellement au monde matériel comme tel une idée de mal et de réprobation. C'est une fois la création devenue visible à l'état *gêtîk* qu'Ahriman passa à l'attaque. Le monde matériel n'a pas, dans le mazdéisme, le sens d'un instrument créé pour le salut des âmes de lumière qui y sont captives, comme dans le manichéisme et dans l'ismaélisme. Il y a une nuance manichéenne dans la conception que Sohrawardî se fait de la religion de Zoroastre.

155. *Hikmat al-Ishrâq*, § 166, p. 157, avec les textes des commentateurs.

Une page que Sohrawardî consacre ailleurs [156] à Kay Khosraw, nous montre sous quels traits hiératiques lui apparaît le personnage du souverain iranien, inscrit dans la lignée des héros extatiques, d'Hermès à Empédocle. Cette page, tous les commentateurs l'ont, bien entendu, reproduite. « Il arriva, écrit notre shaykh, que Kay Khosraw le Béni resta absorbé dans la prière et une longue méditation intérieure. Alors voici que vint à lui la Sagesse *(Sophia)* du Père sacrosaint [157], et elle s'entretint avec lui du monde du Mystère (le *ghayb*, le non-manifesté). Il fut ravi jusqu'au monde suprême; son âme reçut l'empreinte de la *Sophia* divine; les Lumières archangéliques se montrèrent à lui face à face, et dans ce face à face il comprit ce qu'est le mode de la réalité subtile dénommée Lumière de Gloire royale *(Kayân-Khorrah)*, à savoir que c'est la projection *(ilqâ)* dans l'âme d'un élément victorial *(qâhir)* devant lequel s'inclinent les têtes. »

L'extase visionnaire de Kay Khosraw est donc du même type que les extases qui portèrent Zoroastre en face à face de la Heptade divine, lors de ses entretiens avec les « Archanges », les Sept Sacrosaints Immortels. Les entretiens de Kay Khosraw avec la Sagesse céleste font également penser aux entretiens du Sage consignés dans le livre pehlevi qui porte précisément le titre de *Mênôke-Xrat* (la Sagesse céleste). Cependant les longues pages que le Shâh-Nâmeh de Ferdawsî consacre à la geste de Kay Khosraw, restent, quant à la vocation du héros extatique, très en deçà de ce qu'écrit Sohrawardî; aussi bien en est-il de même pour les autres héros de l'épopée iranienne figurant dans ses Récits mystiques (*infra* chap. IV et V). C'est que précisément telle est la mission du *shaykh al-Ishrâq* prenant en charge l'héritage spirituel de l'ancienne Perse : en conduire les héros au terme de leur vocation, *être* lui-même leur histoire, déchiffrer ce que nous cache le mystère de l'*occultation* finale de Kay Khosraw

156. C'est la page de l'original arabe du *Kitâb al-Alwâh al-'Imâdîya* cité *ibid.*, p. 157. Cf. version persane in *Op. metaph. III*, éd. S. H. Nasr, §§ 94-95, pp. 186-188, pages dans lesquelles Sohrawardî développe l'hagiographie des souverains de l'ancienne Perse, Fereydûn (Thraetaona) et Kay Khosraw. Celui-ci fut l'interlocuteur du monde invisible; il quitta volontairement ce monde-ci, quand l'heure en fut venue, sur un appel de Dieu. Il semble qu'il y ait de légères variantes entre l'original arabe et la version persane, cf. la note suivante. Sur Kay Khosraw, cf. *infra* chap. IV et V.

157. Nous n'avons pas retrouvé ailleurs l'expression *Mantiqîyat Abî'l-Qods ;* il semble qu'elle ait une certaine résonance manichéenne (la Vierge de lumière ?). L'expression ne reparaît pas dans le passage correspondant de la version persane (§ 95, p. 187); cependant le contexte, en arabe et en persan, où il est dit que « l'âme de Kay Khosraw reçut l'empreinte de la *Sophia* divine », indique qu'il s'agit de la Sagesse comme hypostase céleste (cf. dans le mazdéisme *Menôke Xrat*, la Sagesse céleste).

disparaissant, sans franchir le seuil de la mort, aux yeux des hommes de ce monde, de même que plus tard leur deviendra invisible le XIIe et dernier Imâm du shî'isme, qui sera dès lors l'*Attendu.* Kay Khosraw typifie le myste qui est le Sage parfait initié par la Sagesse, la Sophia céleste en personne, et que cette investiture consacre comme Roi mystique du monde, possédant par excellence ce que le néo-platonicien Jamblique appelait les « vertus hiératiques ». C'est lorsqu'il devient invisible aux yeux des hommes que Kay Khosraw est alors en vérité le souverain mystique. « *Projection* dans l'âme d'un élément *victorial* » : la Forme de Lumière qui est la Nature Parfaite, *projette* aussi en Hermès les formes de connaissance. Et le myste hermétiste devenait, lui aussi, *Gubernator Terrae.*

Comment le myste, celui qui aspire, selon le cœur de Sohrawardî, à la fois, à la connaissance philosophique et à l'expérience mystique sera-t-il conduit au terme de ses désirs ? Sohrawardî lui apprend *ce qu'est* la connaissance *orientale ;* il lui indique où est la source *orientale.* Mais comment tout cela deviendra-t-il pour lui *événement, son* événement ? C'est ce que Sohrawardî décrira justement au cours d'histoires symboliques, énonçant les grands thèmes de l'épopée mystique. Leur scénographie, les *dramatis personae,* présupposeront qu'il ait initié son adepte à la hiérarchie de l'être, *eo ipso* aux hiérarchies des êtres de lumière, dont celui qui est le plus proche de lui sera son guide, s'il le mérite, parce qu'il *s'origine,* lui aussi, à l'*Orient* des Lumières *(origo-oriens),* aux sources de *La Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière.* Bref il s'agit, à grands traits, de l'angélologie fondamentale de Sohrawardî, fondamentale en ce sens qu'elle fonde la schématisation de l'être et les épiphanies de l'être à la conscience.

3. - *Les Lumières archangéliques et les Idées platoniciennes*

C'est toute l'angélologie sohrawardienne qu'il conviendrait d'exposer ici. Force nous est de n'en indiquer que les traits essentiels. Il faut avoir présent à la pensée l'ordre dans lequel en procèdent les figures; avoir en mémoire ce que signifie pour Sohrawardî le monde des Ténèbres; il faut préciser le vocabulaire dont il se sert pour désigner les hypostases de lumière qu'il identifie avec les Idées platoniciennes, mais qui en fait ne sont plus tout à fait chez lui celles dont parle Platon, parce qu'elles sont comprises en termes d'une angélologie mise en référence expresse à celle du zoroastrisme. Il est vrai qu'en revanche les néoplatoniciens tardifs, un Proclus et un Damascius, commen-

tateurs des *Oracles chaldéens*, s'y retrouveraient d'autant mieux. Il y a ensuite à indiquer la structure des hiérarchies de Lumière qui procèdent é ernellement de la Lumière des Lumières, et à comprendre e fin le sens de cette angélologie pour la spiritualité vécue par le théosophe visionnaire, pour son *éthos* « hiératique ».

Comme nous l'avons déjà indiqué, c'est au *Xvarnah*, Lumière de Gloire, Majesté flamboyante, Énergie qui cohère l'être de chaque être et le nimbe de son Feu suprasensible, son « ange personnel » et son « destin » — que la perception visionnaire de notre shaykh identifie comme étant la source de la Lumière qui se confond avec l'être même, comme l'Orient de toute Lumière et Lumière de tout Orient, — c'est à cette Lumière de Gloire, avons-nous dit, que s'origine la dénomination propre aux Lumières les plus hautes, celles qui en procèdent immédiatement et qui en sont les médiatrices à l'égard des Lumières plus faibles. Ce sont les *Anwâr qâhira*, les Lumières « victoriales ». *Qâhira* est l'équivalent arabe du persan *pîrûz ;* il annonce que leur être cumule la double qualité désignée en pehlevi comme *xvarrômand* et *râyômand* (*supra* p. 100), et attachée aux êtres investis de la Lumière de Gloire et de la souveraineté de Lumière. Souvent aussi nous traduisons par « Lumières archangéliques », parce que les Lumières *oriantes* (les *Ishrâqât* primordiales) procédant immédiatement de l'*Orient* des Lumières sont littéralement les *Archanges* (les *Ru'asâ' al-Malakût al-Qâhira* [158]), et que, dans le mot archange, l'élément *arkhé* connote à la fois l'idée de commencement et principe, et l'idée de commandement et suprématie. En outre, ce que peut éveiller le terme d'« archangélisme » complète encore une image mentale conforme à l'éthique chevaleresque que développe aux différents plans de l'être l'angélologie zoroastrienne : il y a le combat des puissances de Lumière soutenant Ohrmazd qui est Sagesse-Lumière; il y a le combat des *Fravartis* (persan *forûhar*), entités célestes archétypes de chaque créature de lumière, littéralement « celles qui ont choisi » de descendre en ce monde matériel pour y combattre les contre-puissances ahrimaniennes. Jusque dans le nom que Sohrawardî choisit pour désigner les Lumières gouvernant un corps, nous recueillons le même indice, puisque notre shaykh les désigne chacune comme Lumière *(Nûr) Espahbad* [159], et que ce

158. *Hikmat al-Ishrâq*, § 210, p. 201. Sur l'expression *qâhira*, cf. *supra*, n. 147 et 148.

159. Le terme *Espahbad* provient du lexique de l'ancienne chevalerie iranienne; elle est ici l'âme dirigeante, l' « hégémonique » de chaque être humain, comme aussi de chacun des orbes célestes, de chacune des Espèces, la diri-

vieux terme de commanderie suffit à évoquer la geste de l'ancienne chevalerie iranienne (cf. encore *infra* chap. v). Nous évoquions plus haut déjà l'origine du type iconographique d. l'Ange dérivant, principalement par des intermédiaires gnostiques, des représentations de *Niké* ou « Victoires » de la statuaire grecque [160]. *Angelus victor, Lux victorialis, invicta* : les « Lumières archangéliques » manifestent ainsi le même attribut que celui qui est exprimé par le nom de la montagne surgissant du lac Hâmûn, dans le Séistan, *Mons Victorialis*. C'est que ce lac (le lac Kansaoya de l'Avesta) est un réceptacle de *Xvarnah*, et que son image est associée à celle du *Saoshyant* à venir, le Sauveur « vainqueur [161] ».

Nous évoquions précédemment aussi (*supra* p. 65) comment l'illumination primordiale et le réfléchissement primordial de la Lumière des Lumières ou Lumière de Gloire donnaient origine à l'initiale relation du Premier Aimé et du Premier Amant. Cette bipolarité est inhérente au *photisme* éternel, au phénomène de Lumière avec lequel coïncide la révélation même de l'être, puisque le concept d'être et le concept de lumière coïncident. L'être signifiant en son fond Lumière et Souveraineté de Lumière, sa révélation et ses déterminations ne peuvent advenir que comme une hiérarchie de degrés, une progressive « dégradation » de la Lumière. C'est parce que la Lumière est non seulement la source de toute souveraineté, mais *est* la souveraineté même, que certains êtres ont la prédominance sur d'autres, et que ces derniers sont subordonnés aux premiers : *pré*dominance et *sub*ordination qui ne font qu'exprimer — et que détermine essentiellement — un rapport de Lumière : degré de Lumière plus intense chez les uns, plus faible chez les autres. C'est selon ce

geant au nom de l'archange-archétype dont cette espèce est l'icône *(sanam)* ou la théurgie *(telesma)*, et qui est le lieu du combat que mène chaque Lumière *Espahbad* pour le triomphe de la Puissance de Lumière dont elle émane. Cf. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2e éd., Copenhague 1944, p. 104, n. 4 et index s. v. (avestique *spâdhapati* ; pehlevi *spâhbat, espahbad* ; arabisé en *isfahbad*). Pour l'usage mythico-théologique du terme *spâhbat*, cf. H. S. Nyberg, *Questions I*, pp. 198-199, texte du *Mênôkê Xrat* (Livre de la Sagesse céleste), chap. VIII : les douze signes du zodiaque comme douze généraux ou commandeurs *(spâhbat)* aux côtés d'Ohrmazd, les sept planètes comme sept généraux aux côtés d'Ahriman.

160. Cf. *supra* p. 92, n. 136.

161. Cf. déjà supra p. 92, n. 138. En outre, sur l'identification de *Mons victorialis* et de *Kuh-e Khwâjeh* (montagne du Seigneur), sur celle-ci et son palais, son temple du Feu, la figure du roi Gondopharès introduite dans l'hagiographie chrétienne par le livre gnostique des *Actes de Thomas*, cf. F. Herzfeld, *Archaeological History of Iran*, London 1934, pp. 58 ss. Herzfeld (p. 62) pensait qu'il fallait comprendre non pas « the Victorious Mountain » mais « the Mountain of the Victorious one » (c'est-à-dire du Saoshyant). Cependant le texte latin donne bien *super Montem illum Victorialem*.

rapport que se schématise la procession du Multiple à partir de l'Un, et c'est le schéma même de l'angélologie fondamentale de l'*Ishrâq* ou du sohrawardisme, se substituant à celui du péripatétisme et de l'avicennisme. Cette relation est, à tous les degrés, essentiellement une relation d'amour, chaque Lumière plus intense dominant (« domnoyant ») une Lumière moins intense et régnant sur elle par l'attraction qu'elle exerce sur elle, tandis que celle-ci aspire vers elle et s'ordonne à elle. Ce sont là les deux « dimensions » de *qahr* et *mahabbat*, que reflète le lexique très varié dont dispose Sohrawardî : souveraineté de Lumière *(tasallot nûrî)*, Domination épiphanique *(Qahr zohûrî)*, Fulguration divine *(bâriq ilâhî)* etc. Toutes ces représentations s'originent au concept de la Lumière de Gloire *(Xvarnah)* s'épiphanisant dans la multiplicité des *Ishrâqât* (Orients de lumière, illuminations). C'est cette relation que nous trouvons dès le matin éternel de l'être entre la Lumière des Lumières et l'archange primordial que Sohrawardî désigne en persan par son nom zoroastrien, *Bahman* (avestique *Vohu Manah*, Pensée Bonne, le grec *Eunoia*).

C'est pourquoi — nous y avons déjà fait expressément allusion — lorsque Sohrawardî se réfère au « sage Empédocle », il faut prendre garde que les termes *qahr* et *mahabbat*, chez le néo-Empédocle connu des gnostiques de l'Islam, ne correspondent pas aux termes « amour » et « discorde » chez l'Empédocle classique [162]. *Qahr*, chez Sohrawardî, c'est essentiellement la domination, le joug que l'aimé exerce sur l'amant, analysé sous tant d'aspects dans les poèmes mystiques de la Perse; *mahabbat*, c'est l'élan ordonnant et subordonnant l'amant à l'aimé, comme le causé est ordonné et subordonné à sa cause, parce que c'est l'illumination de celle-ci qui, en se levant sur lui, l'élève à l'être. « Sache, écrit Sohrawardî, que toute cause ayant nature de lumière éprouve envers son causé à la fois amour *(mahabbat)* et supériorité dominatrice *(qahr)*, tandis que le causé éprouve à l'égard de sa cause un amour auquel est inhérent un sentiment de dépendance *(dhill)*. Et c'est en raison de cela que l'ensemble de l'être se présente en ordre de couples, correspondant aux répartitions du degré de la lumière et de l'enténébrement, de la domination et de l'amour, du rang supérieur inhérent à la puissance de dominer par rapport à ce qui est inférieur, et du sentiment de dépendance inhérent à l'amour par rapport à ce qui lui est supérieur, ainsi que Dieu Très-Haut

162. Sur le personnage d'Empédocle en Islam et pour les philosophes de l'Islam, cf. notre *Histoire de la philosophie islamique* I, pp. 305-309.

le dit : De chaque être nous avons fait un couple, peut-être vous en aviserez-vous (51 : 49) [163]. »

Comment en effet l'univers, à commencer par le monde de la physique, se présente-t-il au *shaykh al-Ishrâq*? Comme une immense succession de demeures et d'échelons marquant les étapes de dégradation de la Lumière, jusqu'à son ensevelissement dans la Ténèbre pure. Tout élan d'amour, à quelque degré et sous quelque forme que ce soit, n'est que l'aspiration de l'être à remonter et resurgir de cette déchéance, en invoquant la force de la Lumière qui la précède et la domine. Ainsi d'échelon en échelon s'opère la rédemption de la Lumière par l'amour qui en est la détresse, détresse que seule compense la force « victoriale » de la Lumière supérieure qui rappelle à elle celle qui s'en est exilée.

Récapitulée à grands traits, la physique de la *Théosophie orientale* nous donne à comprendre ceci [164] : il y a des choses qui, dans leur réalité foncière, sont Lumière, éclat, splendeur, et il en est d'autres qui, dans leur réalité foncière, sont Ténèbres, obscurité et nuit. La Lumière peut être une modalité accidentelle pour quelque chose d'autre qu'elle-même, quelque chose dont elle est alors précisément la Lumière. Elle peut être aussi une substance subsistant par elle-même et pour elle-même; c'est le cas des Lumières archangéliques des divers ordres, comme celui des Ames gouvernant des corps de catégories diverses. De même la Ténèbre peut désigner le degré de modalité ténébreuse d'une chose, comme elle peut désigner la substance corporelle elle-même, laquelle est, comme telle, inerte, privée de lumière et de vie. C'est ce que Sohrawardî désigne par le terme de *barzakh* [165], connotant l'idée d'un entre-deux, écran, intervalle. Le corps, selon les *Ishrâqîyûn*, n'est ni un composé d'atomes ni

163. *Hikmat al-Ishrâq*, § 157, p. 148. Mollâ Sadrâ Shîrâzî *(Glose 429)* réfère longuement ici à la doctrine des hiérogamies ou des syzygies chez Ibn 'Arabî (*Fotûhat*, chap. 332). « Sache qu'il y a trois sortes d'union nuptiale : divine, spirituelle, physique... »

164. Pour ce qui suit, cf. *ibid.* tout le chapitre III du livre I de la seconde partie de l'ouvrage, § 109, pp. 107 ss. Il nous est malheureusement impossible ici de faire état des *Gloses* de Mollâ Sadrâ; elles sont d'une importance capitale pour l'orientation de la philosophie iranienne. Nous y reviendrons ailleurs.

165. Le mot *barzakh* désigne tout ce qui fait écran, barrière, se trouve « entre deux ». Dans l'usage théologique courant, il a une signification eschatologique. C'est le monde de l'entre-deux, le *mundus imaginalis* (la cité de Jâbarsâ), le monde et l'état intermédisires entre ce monde-ci et le monde de la Résurrection majeure *(Qiyâmat Kobrâ)*. Dans le lexique de Sohrawardî, il désigne tout ce qui intercepte la lumière, aussi bien dans le monde élémentaire que dans le monde astral. Étymologiquement, *barzakh*, *farsakh*, comme unité de mesure, viendrsit du grec παρασάγγης, parasange.

un composé de matière et de forme, comme pour l'hylémorphisme des philosophes péripatéticiens. C'est en général tout ce qui forme écran, tout ce qui oppose un obstacle à la Lumière et par là même peut en être le réceptacle et le lieu de manifestation *(mazhar)*. Le « corps », c'est donc en général tout ce qui, lorsque la Lumière s'en est retirée, demeure comme Ténèbre pure, inerte, indifférenciée.

Relevons que pour Sohrawardî il n'y a pas d' « état neutre », un état qui ne serait ni Lumière ni Ténèbres, et c'est la différence entre la physique de l'*Ishrâq* et celle des péripatéticiens. Pour ces derniers, il ne suffit pas que la Lumière se retire ou soit absente d'une chose, pour que cette chose soit dite ténébreuse. Il faut encore qu'il y ait en elle une virtualité, la possibilité de recevoir la Lumière. L'Air, par exemple (c'est-à-dire l'espace cosmique), ne peut être dit ténébreux. Il est diaphane; il laisse passer la lumière; il ne l'arrête ni ne la réfléchit, comme le fait un *barzakh*. La Lumière lui est tout simplement impossible. En revanche, la notion de Ténèbres professée par les *Ishrâqîyûn*, déborde alors la notion même de *barzakh*, puisqu'ils affirment, en revendiquant la doctrine des anciens Sages, que l'Air (l'espace cosmique) doit être dit ténébreux. C'est que tout ce qui n'est ni Lumière en soi ni réceptacle de la Lumière (c'est le cas du *barzakh* lorsque la Lumière s'en retire, et le cas de l'Air qui ne peut pas même en être le réceptacle), tout cela est Ténèbres. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il y a certains *barzakh* dont la Lumière ne se retire jamais (le soleil, les étoiles), tandis qu'il en est d'autres dont elle se retire, temporairement ou définitivement. D'où, les *barzakh* ne peuvent pas par eux-mêmes être cause de quelque chose, et ils ne se distinguent et ne se différencient entre eux que par la Lumière qui leur advient, comme une étrangère exilée chez eux. Cette Lumière ne tient en rien de leur substance ténébreuse son existence, rien ne pouvant donner l'être à quelque chose qui lui est supérieur.

A bien scruter toutes choses, on ne découvre comme cause lointaine ou comme cause prochaine, rien d'autre que la Lumière. Mouvement et chaleur, par exemple, sont deux formes de manifestation *(mazhar)* de la Lumière[166]. C'est la Lumière qui en est cause, non point l'inverse. Mouvement et chaleur « préparent » le réceptacle en vue de l'actualisation d'une Lumière dans ce réceptacle, Lumière qui, émanant de la « Lumière victoriale » *(Nûr qâhir)*, correspondra à l'aptitude éclose en lui, et dont la raison première n'est encore que la Lumière elle-même. C'est en effet la Lumière qui fait exister chaleur et mouvement;

166. *Hikmat al-Ishrâq*, § 204, p. 195.

elle est, par son essence, active et diffusive de soi-même *(fa''âl, fayyâz)*. Pour éclairer, il suffit à la Lumière d'*être ;* il n'y a pas besoin d'un agent nouveau qui intervienne. D'où, toutes les modalités des *barzakh*, c'est-à-dire tous les aspects et figures apparaissant dans les corps, tout cela, ce sont autant de causés de la Lumière. La source qui dispense celle-ci *(Dator Luminum)* ne peut pas être un *barzakh*, mais quelque chose d'extrinsèque à toutes les substances et modalités ténébreuses.

Certes, une difficulté subsisterait, si Sohrawardî n'avait pas pris soin de se désolidariser des « Mages dualistes », et si les Sages de l'ancienne Perse dont il entend ressusciter la théosophie n'étaient pas aussi proches des Sages théurges « chaldéens » assimilés par les néoplatoniciens (*supra* chap. I, 2 et chap. II, I et 2). Car, puisque le *barzakh*, essentiellement Ténèbres, subsiste comme tel, quand la Lumière qui lui est étrangère s'en est retirée, cette substance ténébreuse n'est donc ni du non-être pur et simple, ni privation d'être pure et simple. Alors qu'est-elle ? Quelle est son origine ? Sohrawardî ne peut répondre à cette question comme le ferait un des « dualistes » dont il a expressément rejeté le dualisme radical comme une impiété. Il écrit : « Il appartient à la Lumière parfaite d'être la cause d'une Lumière imparfaite. » Il nous apparaît alors ceci : de dégradation en dégradation, du fait même de sa propagation et de sa diffusion, la Lumière décline jusqu'à l'Occident de son extinction totale. Le corps matériel, le *barzakh*, c'est de la Lumière éteinte, morte, que viendra animer temporairement une Lumière qui s'y exile, parce que dans le gouvernement de ce corps elle trouve le moyen de sa rédemption, le tremplin de son « ascension hiératique » et de ses apothéoses. Il s'agit donc de quelque chose qui antérieurement à elle fut aussi une lumière, mais comme se niant elle-même par adhésion au point ultime de son déclin et de sa chute. Cela présuppose que, s'il y a des Ames-Lumière qui s'arrachent à leur exil, il a dû y avoir une catastrophe plus profonde, plus radicale, celle qui aboutit à la dégradation de la Lumière en sa négativité pure. C'est ce que la dramaturgie ismaélienne a admirablement présenté comme une catastrophe advenue au niveau du plérôme de Lumière (*supra* chap. II, § 2), et dont le dénouement est d'ores et déjà décidé, puisque l' « Adam spirituel » arracha de lui-même son Iblîs-Ahriman [167]. Ici, tout se passe comme un processus métaphysique.

167. Sur cette dramaturgie, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. le « drame dans le Ciel ». Mollâ Sadrâ, dans une longue glose sur laquelle on ne peut insister ici (*Glose 354*, sur le § 126, p. 120), développe l'idée d'une incapacité, impuissance ou déficience, inhérente aux actes d'être, aux existences, dans l'ordre de la « descente » *(nozûl) ;* c'est de cette incapacité que

A la dramaturgie implicite, advenue en la préexistence de l'âme, Sohrawardî fera allusion dans certains de ses Récits mystiques (*infra* chap. IV et V).

Il reste que sur la substance ténébreuse, inerte et sans vie, on ne saurait fonder aucune explication causale rendant compte de ce dont elle est la forme de manifestation, durable ou éphémère. Deux exemples entre autres [168]. Si l'huile de la lampe monte vers la flamme, on n'explique rien en énonçant quelque loi physique, que ce soit l'*horror vacui* ou bien quelque propriété active du feu. De même aussi, déclare le *shaykh al-Ishrâq*, les sages de l'ancienne Perse trouvaient étrange l'opinion de ceux pour qui les merveilleuses couleurs du plumage du paon résulteraient simplement d'une certaine complexion dans le corps de l'oiseau, de quelque mélange ou combinaison dans la composition de ce plumage, sans qu'intervienne ni ne soit présente une intention déterminée, personnellement agissante. Non, dans un cas comme dans l'autre, se révèle l'économie intelligente, l'œuvre de l'Ange « seigneur de l'Espèce ». Dans le premier cas, c'est l'Ange gardien du cône de flamme, celui-là même que les Perses appelaient *Ordîbehesht* (*Arta Vahishta* de l'Avesta). Car l'espèce corporelle est comme une ombre, une projection, une icône *(sanam)* de son Ange, une théurgie (*tilism*, grec *telesma*) opérée par lui dans le *barzakh* qui par soi-même est mort et nuit absolue. « Les anciens Perses, rappelle Sohrawardî, étaient suprêmement experts et diligents dans les questions d'angélologie *(fî arbâb al-anwâ')*. C'est ainsi qu'ils honoraient d'un culte spécial l'Ange qu'ils appelaient *Hômâ Izad*, c'est-à-dire l'Ange du haoma, cette plante qui jouait un si grand rôle dans leurs institutions liturgiques. »

Et c'est ainsi, également, qu'au long de l'œuvre de Sohrawardî sont nommés successivement les six archanges zoroastriens (les *Amahraspands*, les « Saints Immortels »), lesquels forment avec Ohrmazd, leur prince et principe, la Heptade

prend naissance la Ténèbre comme négativité de la Lumière. Inhérence *per accidens*, non par essence. La matière seconde, la corporéité matérielle, sont frappées d'une faiblesse inhérente à leur acte d'exister, et qui est leur opacité même. Mais on ne peut échapper, selon Sadrâ, au dualisme *(thanawîya)* posant l'existence nécessaire et démoniaque d'Ahriman, qu'à la condition de professer une métaphysique de l'être qui donne primauté à l'*esse*, à l'exister, sur la quiddité. On peut parler d'une dégradation de l'acte d'exister; si l'on parle d'une dégradation des essences, une quiddité ténébreuse postulera finalement un principe ténébreux. C'est le grand problème qui est au fond de la philosophie de Mollâ Sadrâ, pour lequel nous référons ici à notre édition et traduction de son *Livre des pénétrations métaphysiques* (Bibl. Iranienne, vol. 10).

168. Pour ce qui suit, *Motârahât*, §§ 190-191, in *Op. metaph. I*, pp. 459-461.

divine de Lumière et de sagesse. Les commentateurs, Qotboddîn Shîrâzî et Shahrazôrî, soulignent chaque fois ces noms et apportent leurs propres précisions; les relations respectives du groupe des trois archanges « masculins » et du groupe des trois archanges « féminins » avec leurs théurgies sont relevées avec soin. Le sage Zoroastre, nous répète-t-on, fut admis à les contempler, à se conjoindre à la Heptade divine, et il fut initié par chacun des *Sept* aux hautes connaissances. Tous ont procédé l'un de l'autre « à la façon dont une lampe s'allume à une autre lampe, sans que la lumière de la première ne diminue en rien [169]. »

Déjà ci-dessus nous avions appris que la Lumière qui fut la première à procéder de la Lumière des Lumières, est la sublime Lumière que les anciens Perses dénommaient *Bahman*, identifiée avec la Première Intelligence du plérôme aussi bien avicennien qu'ismaélien [170]. De cette sublime Lumière procéda *Ordîbehesht*, l'Ange du Feu. Ensuite *Shahrîvar* (*Xshathra Vairya* de l'Avesta, « Règne désirable »), l'Ange du soleil et des métaux (cf. encore *infra* § 5, sur le soleil comme théurgie de l'Ange). Ensuite *Esfandarmoz* (*Spenta-Armaiti* de l'Avesta), la Lumière archangélique *(Nûr qâhir)* dont la théurgie est la Terre, et que les textes mazdéens saluent comme la « fille d'Ohrmazd ». La fonction de « maîtresse de maison » *(kadbânû'îya)* que lui reconnaît Sohrawardî, en porte la réminiscence précise [171]. Nous avons tenté ailleurs de montrer l'importance de cette figure dans la spiritualité de l'ancien Iran aussi bien que dans celle de la Perse islamique, même si son nom est autre [172]. En sa personne s'accomplit la transfiguration de la Terre. Enfin les deux archanges déjà nommés précédemment : *Khordâd* (avestique *Haurvatât*) l'ange de l'Eau, et *Mordâd* (avestique

169. *Hikmat al-Ishrâq*, § 138, p. 128, en note; comparer *Ayâtkâr i Jâmâspîk*, éd. G. Messina, Roma 1939, III, 6-7, pp. 36 et 87.

170. *Ibid.*, § 138, p. 128 (Bahman); en outre, § 159, p. 149 (Shahrîvar; Hûrakhsh, théurgie de ce dernier); § 166, p. 157 (Khordâd et Mordâd); § 209, p. 199 (Esfandarmoz comme *kadbânû)*.

171. *Ibid.*, § 209. Le mot *kadkhodâ* (maître de maison, féminin *kadbânû*) ne fait que doubler le mot *ratu* pour désigner la fonction de protecteur céleste, ange tutélaire, dans le zoroastrisme (cf. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, p. 145). Chez Sohrawardî, il ne fait que désigner sous une forme purement iranienne la notion de seigneur ou « Ange de l'Espèce » *(rabb al-nû', sâhib al-sanam)*. D'autre part, le mot est d'usage courant en astrologie (il est l'équivalent littéral du grec *oikodespotès*). Par le jeu des transcriptions, il a subi une profonde altération en passant en latin, où on le retrouve, chez T. Campanella, sous l'étrange vocable de *Colcodea*. Cf. *Prolégomènes II*, p. 49 (référant à la précieuse découverte de Nallino), n. 100 et 101, et p. 34, n. 75.

172. Sur le passage d'Esfandarmoz, *Kadbânû* de la terre, à Fâtima comme typification de la Terre céleste, cf. notre livre *Terre céleste*, pp. 99 à 124.

Amertât, « Immortalité ») l'ange des plantes. Notre *shaykh al-Ishrâq* sait que ces êtres de lumière sont aussi bien ceux dont ont parlé, ou qu'ont été admis à contempler, Hermès, Agathodaimôn, Platon. C'est pourquoi ni les uns ni les autres, dit-il, n'ont appuyé de preuves rationnelles leurs affirmations; ils ont revendiqué la vision personnelle directe et produit leur témoignage. S'ils ont agi ainsi, ce n'est pas à nous, estime notre shaykh, d'entrer en contestation avec eux. Car sa position, que nous connaissons déjà, est constante : quand il s'agit d'astronomie, les philosophes péripatéticiens font confiance aux observations d'un Ptolémée aussi bien qu'à celles des astronomes de Chaldée. Eh bien! précisément ces mêmes sages de Chaldée, comme ceux de l'ancienne Grèce, ont revendiqué la vision personnelle des choses du monde spirituel. Pourquoi faire confiance à leur expérience quand il s'agit d'observations du monde physique, et récuser leur expérience quand il s'agit du monde spirituel? Ce qui vaut dans un cas, doit valoir dans l'autre [173].

Nous avons bien ici une vision du monde qui rassemble tout l'univers céleste connu des sages de l'ancien Iran et qui est aussi bien le point de rencontre de tous les théosophes mystiques qu'évoque Sohrawardî. Ne parlons pas de « syncrétisme », un mot trop facile dont on abuse soit pour discréditer une doctrine, soit pour se dispenser d'en pousser plus loin l'analyse. Est à son aise pour parler de syncrétisme, celui qui ne considère que des opinions s'alliant ou s'amalgamant les unes aux autres. Reste très réservé sur l'emploi du mot, quiconque considère l'*objet* de ces opinions, tel qu'il se présente à ceux qui les professent. Sohrawardî ne procède pas à une synthèse harmonieuse d'opinions philosophiques en affinité les unes avec les autres. Il se fonde sur une constatation objective, sur la concordance de témoignages relatifs à un même objet. Le monde spirituel dont porte témoignage la vision directe des théosophes des diverses familles, est bien le même monde. C'est cela qui lui importe et ce qui nous importe. Réunir un faisceau de témoignages, ce n'est pas faire du « syncrétisme ». Seulement, cela suppose que l'on « croit » à ce monde spirituel. En tenant compte de cette condition, nous pouvons constater que s'opère en effet ici la conjonction de l'angélologie zoroastrienne et du « magianisme » des sages chaldéens, ceux des *Oracles* commentés par les néoplatoniciens. C'est le sens que nous tentions déjà précédemment de dégager de l'initiative sohrawardienne. La recherche devrait alors insister ici sur les métamorphoses déjà subies par les *Idées* de Platon dans la théosophie chaldéo-néoplato-

173. *Motârahât*, § 190, *in fine*, p. 460.

nicienne, et ce serait une tâche considérable [174]. Dans la rencontre entre les théurges chaldéens et la métaphysique du moyen-platonisme et du néoplatonisme se trouvait déjà amorcée la grande solution que Sohrawardî pose dans toute son ampleur, en lui apportant en outre le témoignage de son expérience personnelle. Cette solution identifie les Idées platoniciennes, les archétypes de Lumière *(mothol aflatûnîya nûrîya)* avec les archanges et les entités archangéliques du zoroastrisme. Cette identification est le *fait spirituel* majeur de sa *Théosophie orientale*. Le phénoménologue ne peut que partir de ce *fait*, le comprendre, en dégager les intentions et l'objet que visent celles-ci. Sinon, si l'on procède dialectiquement sur des concepts abstraits, les difficultés ne laissent pas d'issue. Déjà au VIIIe/XIVe siècle il s'est trouvé un penseur, malheureusement resté anonyme, pour expliquer en une savante dissertation que la position de Sohrawardî ne correspondait plus du tout au problème posé par Platon [175].

L'angélologie de Sohrawardî reflète la même vision que celle des néoplatoniciens commentateurs des Sages chaldéens, et les Sages *khosrawânîyûn*, dont il invoque le témoignage, sont bien, sous cet aspect, les « néoplatoniciens de Perse ». Nous en avons déjà un indice dans le nom donné aux Anges-archétypes. Chacun d'eux est l'ange ou le seigneur de l'Espèce *(rabb al-nû')*, de l'image ou icône *(sanam)*, de la théurgie *(tilism)*, que constitue l'espèce corporelle dont il est l'Ange parce qu'elle est son action théurgique. La notion d'archétype n'est plus tout à fait celle dont le Platon classique nous posait le problème. En revanche, elle oriente toute la piété et la vie spirituelle des *Ishrâqîyûn*. L'interprétation angélologique des Idées platoniciennes, le *ta'wîl* (herméneutique) de la théorie des Idées est en somme ce que Sohrawardî considère comme le bien le plus précieux de la théosophie des anciens Perses, et toutes ses décisions en phy-

174. Cf. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 349 ss.

175. Cf. déjà *supra* p. 60, n. 79. C'est le traité anonyme que signalent nos *Prolégomènes I*, p. 50, n. 79, et qui a pour titre *Risâla fi'l-mothol al-'aqlîya al-aflâtunîya wa'l-mo'allaqa al-khayâlîya* (Traité des archétypes platoniciens ayant la nature de l'intelligible et des images en suspens ayant la nature de l'*imaginal*). Le traité a été édité depuis lors par 'Abdurrahman Badawî, sous le titre *Ideae Platonicae*, Le Caire 1947. Le titre porte d'emblée la distinction nécessaire entre l'Idée comme archétype au niveau de l'intuition intellectuelle et de l'Intelligence (monde du *Jabarût*), et l'Idée au niveau de la perception imaginative et du monde de l'Ame (monde du *Malakût*). « En suspens » veut dire que ces Idées-images ne sont pas immanentes à une matière comme la couleur brune, par exemple, à la pièce de bois. Sohrawardî n'a jamais confondu les unes et les autres; mais son interprétation des Idées platoniciennes procède d'une autre tradition que celle des *falâsifa*.

sique, en psychologie, en cosmologie et en métaphysique, sont prises en vue de la sauvegarder. Mais la difficulté est de savoir quelle sorte de « participation » ontologique *(methexis)* intervient entre l'hypostase céleste qui est l'ange de l'Espèce, et les individus composant l'existence matérielle ou terrestre de cette Espèce; bref quelle raison ontologique fonde leur droit à une communauté dans la « dénomination » elle-même [176]?

Or, Sohrawardî résume lui-même sa position en trois thèses : 1) Affirmation de l'ange de chaque Espèce comme étant une hypostase, une individualité spirituelle existant en soi et pour soi. 2) Il ne saurait être question d'une immanence amenant à se confondre l'Ange et son espèce en une sorte de tout collectif. L'ange de l'Espèce étant une Intelligence du monde de Lumière, comment cette Intelligence existerait-elle à la fois individualisée en soi et immanente elle-même à l'espèce et à ses individus multiples? 3) Enfin, on ne saurait admettre que l'ange de l'Espèce humaine, par exemple, existe *à cause de* et *en vue de* ce qui est au-dessous de lui. (Il en va de même que pour le « pôle », l'Imâm selon la conception shî'ite. Sa qualité d'Imâm, nous le savons, ne dépend nullement de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance des hommes. Le rapprochement s'impose d'autant plus qu'un penseur shî'ite comme Qâzî Sa'îd Qommî, comprenant l'Imâm en termes d'angélologie *ishrâqî*, fera de lui le « seigneur de l'Espèce » à l'égard de ses fidèles.) Si la notion d'archétype devait se limiter à signifier celle d'un *modèle* ayant pour unique raison d'être ce qui existe au-dessous de lui, l'ange-archétype ne pourrait plus être dit « seigneur de l'Espèce » Mais cette aberration, Sohrawardî le sait, jamais les anciens Sages ne l'ont commise [177].

Pour chaque espèce d'entre les espèces des plantes, par exemple, il doit y avoir un être spirituel, donc séparé de la Matière, donc doué de connaissance et de conscience, qui soit à l'égard de cette espèce un protecteur, un ange tutélaire prenant soin d'elle. C'est cet être, déclare Sohrawardî, que les anciens sages de Perse dénommaient l'Ange ou seigneur de cette espèce *(rabb al-nû')* [178]. Bien entendu, l'affirmation concerne tout ce qui est espèce substantielle, non pas les choses accidentelles et partielles. Tous les événements de la vie des plantes, comme aussi tout ce qui se passe dans l'homme à l'insu de son âme pensante, est gouverné par l'ange de l'Espèce respective. Cet Ange ne se confond pas avec l'âme; l'âme forme avec son corps

176. Cf. *Prolégomènes I*, pp. 50-51.
177. *Hikmat al-Ishrâq*, § 167, pp. 158-159.
178. *Motârahât*, §§ 190 à 193, pp. 459 à 464.

une individualité unique. Plus une espèce est élevée dans la hiérarchie de l'être, plus il y a d'intermédiaires entre elle et son Ange : pour l'être humain, par exemple, il y a l'âme pensante et les organes subtils que constituent les trois catégories de *pneuma*. La souffrance et les mutilations du corps atteignent l'âme qui l'anime, mais elles ne peuvent atteindre l'Ange. Ni l'Ange des plantes, ni l'Ange du feu, ni les autres anges-seigneurs ne sont atteints par les violences infligées à l'espèce qu'ils gouvernent. Leur compassion pour leur espèce respective n'est pas un *pâtir* mais essentiellement un *agir*, comme il sied à une Intelligence essentiellement en acte et active. Tout ce qui, dans une espèce, s'accomplit en allant dans le sens de son avènement à l'être et de sa perpétuation dans l'être, procède de l'action de cette Intelligence, c'est-à-dire de ses actes d'intellection et de contemplation par lesquels émane cette espèce. C'est parce qu'elle est ainsi l'action contemplative de cette Intelligence, ange de l'Espèce, que cette Espèce est dite la *théurgie* de cet Ange.

Il s'ensuit que, comme archétype, l'ange de l'Espèce apparaît comme une personne-archétype. Cependant, si son activité intellective et contemplative fait émaner une espèce corporelle, ce n'est nullement qu'il ait besoin de cette espèce. Ce besoin n'existe que pour les âmes qui doivent passer par la pédagogie de la connaissance sensible, c'est-à-dire de l'existence terrestre, pour atteindre à leur perfection. Mais la loi de la hiérarchie descendante de l'être est rigoureuse et constante. Un degré supérieur ne trouve pas sa perfection dans le degré inférieur, mais inversement chaque degré a son état parfait dans le Principe dont il émane et qui est sa cause première. L'espèce qu'il gouverne n'est pas la finalité de l'Ange; c'est l'Ange qui est la finalité de l'espèce qu'il gouverne, parce qu'il en est « en personne » l'état parfait. C'est en ce sens qu'il en est l'archétype. Sa luminescence n'est pas quelque chose qui se surajoute à son essence, à son *ipséité* propre, et qu'il acquerrait par en-bas. Certes, d'autres Lumières viennent perpétuellement se surajouter à sa Lumière, à cause de l'épiphanie de l'en-haut sur l'en-bas en une épiphanie éternelle. Les âmes humaines, elles aussi, sont dans leur quiddité respective des Lumières séparées et des réceptacles des Lumières hiératiques; la perception sensible ne fait que les préparer à recevoir ces dernières. Cela, les théosophes de l'ancienne Perse le savaient, à défaut des « exotéristes » enchaînés à leurs livres et ne s'élevant jamais jusqu'à la vision personnelle effective [179].

179. *Ibid.*, § 194, p. 466.

Que veulent dire alors les théosophes « orientaux », les *Khosrawânîyûn*, lorsqu'ils parlent de l'ange d'une Espèce comme de l'*universel* de cette Espèce ? Il ne peut nullement s'agir de l'universel correspondant au concept de cette espèce tel qu'en traite la Logique, c'est-à-dire correspondant à cette espèce représentée dans sa *généralité* impliquant *eo ipso* la participation d'une multitude à laquelle immane le contenu de ce concept. Le statut de ce concept *générique* est précisément d'être conditionné négativement *(bi-sharti lâ)*, à savoir d'exclure toute détermination qui empêcherait que tous les individus du même genre participent à ce concept. Or, la *Théosophie orientale* pose les anges de chaque Espèce comme des hypostases de Lumière existant en soi et pour soi, chacune étant une ipséité individualisée à laquelle ne participe aucune autre. Lors donc que nous intelligeons le concept d'une Espèce, cela ne veut nullement dire que nous intelligeons *eo ipso* l'ange de cette Espèce. De quelle participation peut-il s'agir entre l'espèce et son Ange ?

Cette participation est à comprendre à partir du fait que, si l'Ange est une hypostase, une ipséité spirituelle, c'est de sa pensée, de son activité contemplative, que procède l'espèce matérielle à la façon d'une *théurgie*. Toutes les relations et proportions naturelles que l'on constate dans l'espèce corporelle, sont l'ombre, l'image ou l'icône *(sanam)* des rapports spirituels et des modalités de lumière qui existent dans l'ipséité, la « personne » de l'Ange et son activité noétique. L'individu matériel étant éphémère, c'est l'espèce dans son ensemble qui garde de façon continue cette Image. L'Ange est donc universel (un universel métaphysique) en ce sens qu'il est la « mère de l'Espèce » *(Omm al-nû')* et que, comme tel, son rapport avec le *tout* et avec *chacun* est à égalité, parce qu'il est le « seigneur de cette espèce » *(rabb al-nû')*, celui qui dispense les perfections et guide l'espèce en guidant ses individus infinis. N'étant conditionné que par l'être qu'il est en lui-même et qu'il tient de son Principe, l'Ange n'est conditionné ni par la généralité du concept de l'espèce, ni par certaines déterminations du concret éphémère plutôt que par d'autres. C'est pourquoi l'Ange de l'humanité apparaît *chaque* fois à *chaque* être humain en s'individualisant comme étant la propre *Nature Parfaite* de celui-ci, son propre Ange tutélaire. Si donc l'ange de l'Espèce est appelé l'*universel* de cette espèce, et si le nom de l'espèce est commun à l'Ange et à l'espèce, c'est en raison d'un rapport analogue au rapport entre la forme présente dans le miroir et la personne qui fait face à ce miroir. De nouveau nous retrouvons les notions fondamentales pour toute gnose islamique (nous l'avons constaté en imâmologie shî'ite), les notions de *mazhar* et de *maz-*

harîya : forme de manifestation (celle du miroir) et fonction épiphanique de cette forme. Corollairement, l'Ange est l'universel de l'espèce dont il est le seigneur, en ce sens que sa sollicitude s'étend également à toute l'espèce et à *chaque* membre de l'espèce. En outre, dans son individualité métaphysique de personne-archétype *absolue,* c'est-à-dire *absoute* de toute autre condition que son ipséité de lumière dérivée de son Principe, il présente à toute l'espèce, en la présentant à *chaque* individu de l'espèce, sa finalité, c'est-à-dire son état parfait, complet, achevé. L'Ange de l'espèce est l'être chez qui est en acte tout ce que requiert son être, l'être en qui le désir perpétuellement renouvelé est perpétuellement comblé par la présence de ce qu'il désire [180].

D'où la qualification d'achevée, complète, parfaite *(tâmm),* d'origine hermétiste, donnée à la « Nature Parfaite » qui apparaît à Hermès au cours d'une vision et à qui Sohrawardî dédie l'un des psaumes de son « Livre d'Heures » (comparer la dénomination d'Homme Parfait, *Insân kâmil,* grec *anthrôpos teleios).* D'où se comprend l'insistance avec laquelle Sohrawardî écarte l'opinion que les Lumières-archétypes aient pour première raison d'être de servir simplement de modèles en vue de la création des espèces et des individus, ce qui les ordonnerait et subordonnerait aux existences inférieures qu'elles gouvernent et qui en sont la théurgie et l'image. Inversement, ce sont celles-ci qui, en devant leur existence à l'être-archétype de la Lumière supérieure, en reçoivent ce qui fait la dignité et la finalité de leur être, à savoir être l'image et la typification de leur Ange, dans la mesure où elles tendent à rejoindre son « état parfait ». Bref, le rapport entre l'espèce et l'Ange qui en est la Nature Parfaite, se comprend au mieux en reprenant les termes du psaume que Sohrawardî dédie à celle-ci (la traduction en est donnée ci-dessous § 5) ou bien en se référant à la « prière de l'héliotrope », telle que Proclus la décrit en un si beau texte [181].

C'est pourquoi, lorsque ces Lumières sont appelées « Idées ou archétypes platoniciens de lumière » *(mothol aflâtûnîya nûrîya),* Espèces à l'état de lumière *(Anwâ' nûrîya),* chacune ayant le caractère d'une hypostase angélique, peut-être les intentions de Sohrawardî ne rejoignent-elles pas exactement celles de Platon lui-même; du moins, sont-elles en parfaite consonance avec celles des néoplatoniciens, et simultanément elles nous rapprochent de la notion avestique et zoroastrienne

180. *Ibid.* et *Hikmat al-Ishrâq,* § 166, pp. 156-158, avec les textes des commentateurs.

181. Pour la description de la « prière de l'héliotrope » chez Proclus, voir notre livre sur *l'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* Paris 1958, pp. 81 ss.

de *ratu*, terme qui désigne les anges tutélaires des êtres célestes et terrestres. Aussi bien avons-nous relevé ci-dessus que Sohrawardî donne à Esfandarmoz, l'Ange de la Terre, la qualification spécifiquement avestique de *kadbânû*, maîtresse de maison [182]. Il y a plus. Comme il le sera rappelé bientôt, l'Ange de l'humanité n'est autre que Gabriel, l'Esprit-saint, l' « Intelligence agente » des philosophes. Dans l'individuation de son rapport avec un être humain déterminé, cet Ange apparaît à celui-ci comme étant sa « Nature Parfaite ». Or, nous le signalions ci-dessus, un grand théosophe shî'ite du XVIIe siècle, Qâzî Sa'îd Qommî, dans son commentaire d'un prône célèbre du Ier Imâm, homologue le rapport de l'Imâm avec chaque croyant fidèle au rapport de l'Esprit-saint, seigneur de l'Espèce humaine, avec l'âme de chaque adepte comme en étant la « Nature Parfaite ». Piété philosophique *ishrâqî* et piété imâmique shî'ite ont ainsi en commun un trait fondamental de cette spiritualité de l'Islam iranien, dont nous pouvons découvrir l'enracinement dans certaines représentations de la Gnose. Dans la multiplication des relations théophaniques s'exprime une piété mystique aspirant non point au vide, à l'informel, mais à une relation interpersonnelle unifiante, et soucieuse, par là même, de sauvegarder le *tawhîd*, la transcendance de l'Unique des Uniques.

4. - *Les hiérarchies des Lumières archangéliques*

Cette perspective d'ensemble, sommairement esquissée, nous permet de comprendre le schéma de l'angélologie sohrawardienne, en situant son point de rupture avec le schéma péripatéticien ou avicennien, rupture dont le moment nous a été signifié par Sohrawardî lui-même dans le récit de sa vision de la Lumière de Gloire (*supra* p. 99). Chez Avicenne, la procession du Multiple commence avec la première des Intelligences chérubiniques *(Karûbîyûn)* [183] et la triple « dimension » intellective constituant son être : intellection de son Principe, intellection de son propre être comme nécessaire par son Principe,

182. Cf. *supra* p. 112, n. 171.

183. Chez Avicenne, la procession du Multiple à partir de l'Un commence avec les trois actes de contemplation de la Première Intelligence, triade ou triple « dimension » qui constitue l'être de chacune des Intelligences qu'Avicenne dénomme *Karûbîyûn* (Chérubins). Voir notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, index s. v. *Chérubins*, Intelligences, et *Prolégomènes II*, pp. 43 ss. On notera, d'autre part, que le terme *Karûbîyûn* désigne le 18e degré de la hiérarchie ésotérique ismaélienne chez Jâbir ibn Hayyân, cf. P. Kraus, *Les Dignitaires de la hiérarchie selon Jâbir ibn Hayyân* (*Bull. Inst. fr. d'arch. orient.* XVI, 2, 1942, pp. 84-85).

intellection de son propre être comme virtuel non-être s'il se considère isolément de son Principe. Ces trois actes de contemplation s'hypostasient respectivement en une deuxième Intelligence, un premier Ange-âme qui est l'Ame motrice du premier orbe céleste, enfin ce premier Ciel lui-même. En fait, Avicenne semble avoir longuement hésité sur la structure angélologique qu'il convenait de déduire *a posteriori* des données astronomiques : que l'on adoptât la physique céleste d'Aristote ou la théorie de Ptolémée, fallait-il admettre dix Intelligences sans plus ? ou bien, avec Aristote, un peu plus de cinquante, selon le nombre d'orbes secondaires requis pour expliquer l'irrégularité des mouvements des planètes [184] ?

C'est de l'insuffisance de ce schéma que sa vision des « Sources de la Lumière de Gloire » convainquit notre shaykh [185]. Dès lors, au lieu de se limiter à notre seul système solaire pour en déduire un système d'orbes impliqués les uns dans les autres (soit les Sphères homocentriques d'Aristote, soit les épicycles et excentriques de Ptolémée), sa vision du monde s'attache avant tout à la contemplation du « Ciel des Fixes », dont l'explication avait causé plus d'une difficulté à la physique céleste. Sa méditation, attentive à la multitude quasi infinie des individuations sidérales qu'annonce ce huitième Ciel (c'est-à-dire tous les univers extérieurs à notre système solaire), fait éclore chez lui l'idée que c'est au cœur de ces merveilles qu'il convient de scruter le mystère de la pluralisation de l'être. Les philosophes antérieurs n'ont pas su exploiter la théorie des actes de contemplation et d'amour chez les Intelligences, pour expliquer l'apparition de ces Innombrables. Les deux « dimensions » intellectives, le nécessaire et le possible, que les péripatéticiens reconnaissent en chaque Intelligence, étaient elles-mêmes dérisoirement insuffisantes. Sohrawardî formule le pressentiment que même par-delà le « Ciel des Fixes » foisonnent d'autres univers encore plus merveilleux. L'angélologie dont son intuition saisit *a priori* la nécessité, eût pu être à la mesure des dimensions vertigineuses calculées par l'astronomie moderne, à l'inverse de ce qui s'est passé lors de la « révolution astronomique » en Occident, qui élimina l'angélologie [186].

184. Nasîroddîn Tûsî, dans son commentaire des *Ishârât* d'Avicenne, a observé sur ce point une prudente réserve, quitte à proposer un schéma qui s'inspire, sans le dire, de l'*Ishrâq*, mais sans pouvoir tromper sur ce point la vigilance de Mollâ Sadrâ, cf. *Sharh al-Ishârât*, lithogr., Téhéran 1305, III, pp. 66-67.

185. Voir tout le chapitre VIII du livre II de la seconde partie de *Hikmat al-Ishrâq*, §§ 150 à 157, pp. 138 à 148.

186. *Ibid.*, § 158, p. 149.

Cette angélologie sohrawardienne se constitue en trois phases :

1) Dès la genèse éternelle de la Lumière Première-Née de la Lumière des Lumières, celle qu'il identifie avec Bahman, le premier des archanges zoroastriens procédant d'Ohrmazd, Sohrawardî renonce aux deux ou trois « dimensions » intellectives dont disposait l'angélologie des philosophes péripatéticiens, c'est-à-dire les trois actes de contemplation se répétant d'Intelligence en Intelligence procédant l'une de l'autre. Il leur substitue une pluralité de « dimensions » que met en œuvre toute sa « théosophie orientale ». Il y a les « dimensions » dont les noms, *qahr* et *mahabbat*, domination et amour, dérivent de son concept même de la Lumière de Gloire; il y a les « dimensions » d'indépendance et d'indigence; il y a les dimensions proprement « orientales » de contemplation et d'illumination, contemplation qui « se lève vers » une Lumière supérieure, illumination qui se « lève sur » une Lumière inférieure; il y a les « dimensions » d'irradiation et de réfléchissement etc. Par ces relations multidimensionnelles, la multiplication des hypostases de Lumière atteint rapidement à l'innombrable. Comme exemplifiant, au niveau ésotérique suprasensible, les lois de l'optique, ces « dimensions » entrent en composition les unes avec les autres; leurs participations les unes aux autres, les proportions de ces participations elles-mêmes, toutes offrent une complexité sans limite. Chaque fois, chaque Lumière dont l'individuation résulte de ces irradiations et réfléchissements multiples, les reçoit de chacune des Lumières qui la précèdent, et les communique à chacune des Lumières qui la suivent, à la fois directement et par l'intermédiaire de chacune. La complexité et la croissance du rythme défient l'effort de l'imagination s'épuisant à les suivre et à les évaluer. Ainsi procède éternellement l'univers des « Lumières archangéliques primordiales » qui, étant causes et procédant les unes des autres, forment une hiérarchie descendante, celle que Sohrawardî dénomme l'*Ordre longitudinal (tabaqat al-Tûl)*. C'est cet univers d'archanges qu'il désigne comme Lumières souveraines, Sources suprêmes *(al-Osûl al-A'lâûn)*, comme le « monde des Mères » *(al-Ommahât)*[187].

2) La hiérarchie du monde archangélique des « Mères » aboutit à un double avènement dans le plérôme des Lumières,

187. *Ibid.*, § 183, p. 179. On ne peut s'interdire de penser ici au monde des « Mères » dans le *Faust* de Gœthe. Mais ne pas confondre ce « monde des Mères », propre à l'angélologie sohrawardienne, avec les « mères » *(ommahât)* qui en physique signifient les Éléments par opposition aux « pères » qui sont les orbes célestes, la conjonction des unes et des autres produisant les nativités sublunaires.

en raison de la double catégorie des « dimensions » constitutives de leur être : l'une peut être dite positive, l'autre indique un manque, c'est-à-dire la proportion d'indigence inhérente à toute Lumière qui détient son être non pas d'elle-même de plein droit, mais de son Principe. De par les « dimensions » de la première catégorie (domination, indépendance, illumination et contemplation actives) procède un second ordre d'archanges ou de « Lumières victoriales » qui ne sont plus causes les unes des autres ni subordonnées les unes aux autres, mais se correspondent, sont de paire à égale les unes à l'égard des autres. Ce sont les Lumières qui forment l'*Ordre latitudinal (tabaqat al-'Ard)* ; ce sont elles les archanges « archétypes », les « seigneurs des Espèces » (soit au masculin *arbâb al-anwâ'*, soit au féminin *rabbât al-anwâ'*), ou les anges de ces théurgies que sont à leur égard toutes les Espèces du monde sensible ou du monde *imaginal*. Nous avons insisté plus haut sur leur statut ontologique; elles ne sont nullement des *concepts* réifiés ou substantialisés, mais des hypostases angéliques existant en soi et pour soi, dont l'universalité consiste en l'effusion de leur lumière sur tous les êtres composant l'Espèce éclose de leur contemplation, et en la providence qu'elles exercent à l'égard de tous ces êtres.

D'autre part, en raison de la seconde catégorie des « dimensions » intelligibles chez les archanges primordiaux du « monde des Mères », celles qui marquent une indigence (amour et aspiration vers la Lumière supérieure, dépendance à l'égard de celle-ci, illumination reçue d'elle etc.) procède le « Ciel des Fixes » qui leur est commun comme forme de manifestation. Les innombrables individuations sidérales aussi bien que les constellations en sont autant d'émanations qui matérialisent en une matière céleste, une *materia prima* encore toute subtile, la part de non-être que recèle leur être, pour autant que leur être est considéré fictivement comme isolé de la Lumière des Lumières qui, elle, fonde éternellement leur devoir-être. Chez les avicenniens le mouvement du Ciel des Fixes procède du désir de l'Ame, unique motrice de ce Ciel, vers l'Intelligence unique dont elle émane; la matière subtile de ce Ciel marque l'intervalle entre le désir de l'Ame et l'objet de son désir. Chez Sohrawardî, les innombrables merveilles du Ciel des Fixes postulent d'ores et déjà la multiplication des Intelligences et des Ames.

3) Du second ordre d'archanges, l'*Ordre latitudinal*, seigneurs des Espèces célestes de l'univers sidéral ou des Espèces élémentaires de notre monde sublunaire, émane un nouvel Ordre de Lumières par l'intermédiaire desquelles les Archanges-

archétypes gouvernent ces Espèces. Tandis que les Lumières des deux premières catégories sont appelées « victoriales » *(Anwâr qâhira)*, celles de la troisième catégorie sont appelées « Lumière régentes » *(Anwâr modabbira)*. Ce sont les Anges-Ames. Plus significativement encore, nous l'avons signalé ci-dessus, le *shaykh al-Ishrâq* transposant aux Lumières de cette hiérarchie un ancien titre iranien de commandement et de chevalerie, leur donne le nom de Lumières *Espahbad*. Cette dénomination fait penser à l'*higoumenon* ou *hegemonikon* des Stoïciens, mais le contexte évoqué est encore plus caractéristique. C'est l'épopée héroïque de la chevalerie iranienne, et c'est aussi le combat qui se livre dès l'origine du monde et que décrit le premier chapitre du *Bundahishn*, le livre mazdéen de la Genèse [188]. Les Lumières *Espahbad*, ce sont les âmes pensantes et dirigeantes (cf. le grec *exêgetês*, celui qui guide et celui qui interprète, l'*herméneute*); c'est l'âme de chaque être humain; ce sont aussi les Lumières qui, en mouvant les orbes célestes, gouvernent les Espèces auxquelles elles immanent comme médiatrices de l'Archange-archétype dont cette Espèce est l'icône ou la théurgie. L'Espèce est à la fois l'instrument et le lieu du « combat » que chaque Lumière *Espahbad* assume pour le triomphe de la Puissance de Lumière dont elle émane elle-même. La Lumière *Espahbad* assume ainsi, chez Sohrawardî, le rôle des Fravartis *(forûhar)* zoroastriennes, « choisissant » de descendre dans le monde matériel pour lutter contre les Ténèbres. Lorsque l'issue de ce combat « pour l'Ange » s'annonce comme le « lever » de cette Lumière *Espahbad*, émergeant triomphalement de son « Occident » et se relevant à son « Orient », alors s'accomplit le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique. Et nous verrons plus loin (chap. IV, 3 ss. et chap. V) que ce passage est peut-être le sens profond du *ta'wîl*, de l'herméneutique, réintégrant le monde de la Lumière de l'ancienne Perse à la gnose islamique, le sens de l'œuvre de Sohrawardî.

Telle est, esquissée à grands traits, l'angélologie sohrawardienne. Il y a, en résumé, trois grands ordres de Lumières, les Lumières « victoriales » ou Dominatrices *(Anwâr qâhira, al-Qawâhir)* se subdivisant en deux ordres. 1) Il y a l'Ordre « longitudinal » des archanges qui forment le monde des « Mères », Lumières transcendantes et n'ayant aucune relation directe avec le monde manifesté à la perception sensible. 2) Il y a l'Ordre « latitudinal » des archanges-théurges, personnes-archétypes ou seigneurs des Espèces dont celles-ci sont les images, les icônes ou théurgies. On aurait l'impression que le statut ontologique

188. Sur le mot *Espahbad*, cf. *supra* p. 105, n. 159.

de ces deux hiérarchies, pour autant qu'il se rapproche de celui des *Dii-Angeli*, Dieux-Anges du néoplatonisme, médiateurs de la Déité cachée, diffère de celui des anges de la Bible et du Qorân, mais ce serait là une impression tout à fait étrangère au sentiment des philosophes *ishrâqîyûn*[189]. 3) Enfin il y a les Anges-Ames, Ames célestes motrices des orbes planétaires et Ames humaines, les Lumières *Espahbad*.

Une série de remarques est à noter rapidement. Tout d'abord l'ordre unique des Intelligences suprêmes ou « Chérubins », tel que le connaissait l'avicennisme, se trouve dédoublé; plus exactement il éclôt en une double hiérarchie dont les noms et les fonctions (d'une part « monde des Mères », d'autre part « seigneurs des Espèces » ou archétypes) n'étaient pas prévus dans l'avicennisme. En second lieu, ce n'est plus l'orbe de la Lune qui marque, comme dans le péripatétisme, la limite entre le monde céleste et le monde matériel, mais c'est déjà le Ciel des Fixes qui annonce la limite entre l'univers angélique de la Lumière *(Rûhâbâd)* et l'univers des *barzakh*. Le *barzakh* est la limite, la frontière entre l'Occident et l'Orient de l'être; et les Sphères célestes, si subtile que soit leur matière, sont déjà l'Occident. Mais cela, le récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân le savait. Une troisième remarque concernera la transposition que subit ici l'angélologie zoroastrienne. Sohrawardî nomme tous les Amahraspands par leur nom persan; le rôle qu'ils assument dans la théologie zoroastrienne, ils l'assument également dans la théosophie sohrawardienne. Lors donc que Sohrawardî identifie l'archange Bahman avec la première Intelligence procédant de la Lumière des Lumières, les autres Amahraspands en devraient procéder immédiatement dans le « monde des Mères ». Or, en fait, entre l'archange Bahman et l' « Ordre latitudinal » des archétypes où figurent chez Sohrawardî les noms des autres archanges zoroastriens, s'intercale l' « Ordre

189. C'est pourquoi, peut-être, Sohrawardî n'a pas accepté la thèse de l'angélologie avicennienne définissant chaque Ange comme une individualité constituant à elle seule une Espèce. Ce fut aussi l'angélologie de saint Thomas d'Aquin, et Leibniz s'en est inspiré. Pour Sohrawardî, ce qui détermine chaque entité angélique, ce n'est point le fait de constituer individuellement une espèce au sens péripatéticien du mot, mais c'est le degré d'intensité de sa luminescence. L'idée d'intensité est en effet introduit jusque dans la catégorie de la substance. Une âme peut être « plus âme » ou « plus intensément âme » qu'une autre (*Motârahât*, § 66, se référant à Platon). Le degré de cette intensité constitue finalement une individuation aussi rigoureuse que la spécification professée par l'avicennisme et le thomisme; en outre, la voie reste ouverte à l'ascension de degré en degré plus intense. On ne peut s'engager davantage ici sur la voie de cette angélologie comparée. Cf. déjà *Prolégomènes II*, pp. 46 ss.

longitudinal », la hiérarchie du « monde des Mères ». Il se produit donc comme un écartèlement de la heptade (ou de la hexade) zoroastrienne. Sans doute cette amplification était-elle nécessaire pour que prennent place les hiérarchies correspondant aux *Dii-Angeli* des néoplatoniciens [190]. Mais alors il se produit ceci : entre les archanges qui sont les suprêmes Principes ou le « monde des Mères » et ceux qui sont les « archétypes », désignés par les noms mêmes des archanges zoroastriens, il y a un rapport d'imitation et de typification analogue à celui qui existe entre une Espèce et son ange. En effet, les seconds résultent de coalescences et d'échanges de lumière dont les proportions vont en se multipliant entre les archanges suprêmes. Faudrait-il alors parler en quelque sorte d'archétypes d'archétypes ? La question reste posée d'une façon ou d'une autre, d'autant plus que son sens s'accorde avec la conception mazdéenne des Fravartis, comme entités célestes archétypes de tous les êtres de Lumière. Même les Amahraspands et Ohrmazd lui-même, aussi bien que la multitude des *Yazdân* (les *Dii-Angeli*) ont leur *Fravarti*. La voie est ouverte ici aux méditations qui explorent.

Enfin, l' « Ordre latitudinal » des Lumières qui sont les anges des Espèces comprend celle qui est en propre le seigneur de l'Espèce humaine, l'Ange de l'humanité *(Sâhib tilism al-Nu' al-nâtiq, Rabb al-Nu' al-insânî)* [191]. C'est l'ange qui, d'autre part, est à la fois l'ange de la Connaissance et l'ange de la Révélation, l'ange Gabriel identifié avec l'Esprit-saint selon la tradition qorânique, et avec l' « Intelligence agente » selon la tradition des philosophes. Cette figure ne prend pas rang dans le groupe des Amahraspands, mais elle offre certains traits communs avec l'ange Sraosha (persan *Sorûsh*) de l'Avesta [192]. En tout cas, du fait que cette figure s'intègre au plérôme des Lumières archangéliques archétypes, s'opère la jonction entre l'angélologie biblique-qorânique et l'angélologie du « néoplatonisme zoroastrien » de la *Théosophie orientale*. La fonction mystagogique de cet ange est capitale dans l'œuvre écrite comme dans la piété vécue du *shaykh al-Ishrâq*. Nous disions plus haut que les termes dans lesquels cette piété s'adresse à elle comme « Nature Parfaite », révèlent au moins la façon dont Sohrawardî conçoit le rapport de l'ange de l'Espèce avec chacun des individus qui composent celle-ci. Il en faut dire autant des autres liturgies

190. Cf. *Terre céleste*, p. 26 et p. 81, n. 15.

191. *Hikmat al-Ishrâq*, § 210, p. 200. C'est l'*Anthropos* céleste, l'Adam spirituel, de diverses gnoses, l'Ange de l'humanité du livre de l'*Assomption de Moïse*.

192. Cf. *supra* p. 76, n. 98.

personnelles composant son « Livre d'Heures ». L'exposé de son angélologie serait incomplet si celui-ci n'était pas signalé; l'inspiration en est conforme à l'inspiration « chaldéenne » des hymnes du néoplatonicien Proclus.

5. - *Psaumes à l'archange du Soleil et à la « Nature Parfaite »*

Nous avons déjà signalé précédemment ce groupe de compositions très originales, dont l'ensemble forme quelque chose comme un « Livre d'Heures ». Les manuscrits en sont très rares [193], et le texte difficile. Cependant Mollâ Sadrâ Shîrâzî, le grand maître de la philosophie *ishrâqî* au XVIIe siècle, en avait parfaitement connaissance; il en donne, au cours de ses *Gloses* sur le livre de la *Théosophie orientale*, une longue citation attestant la persistance, à travers les siècles, de cette forme liturgique où vibre la piété « hiératique » du *shaykh al-Ishrâq*. Ce « Livre d'Heures » comprend d'une part une série de prônes de tonalité eschatologique, l'eschatologie s'entendant, au sens personnel, du moment où l'âme de l'adepte s'éveille définitivement au monde de Lumière, se lève à son « Orient » et s'occulte ainsi à ce monde-ci qui est son « Occident ». D'autre part, ce « Livre d'Heures » comprend un ensemble de doxologies en l'honneur des Anges des sept planètes. Sadrâ Shîrâzî l'analyse en termes parfaitement conformes à ce que nous en connaissons : « Pour chacun des sept jours de la semaine, le *shaykh al-Ishrâq* avait une doxologie particulière par laquelle il célébrait et invoquait l'un des Sept (anges). Chaque liturgie comporte une doxologie suivie d'une prière, si complètes l'une et l'autre qu'il n'y a rien à y ajouter [194]. »

Ce « Livre d'Heures » nous reconduit à la conception fondamentale de Sohrawardî : le parfait théosophe mystique, le *hakîm mota'allih*, ne peut isoler ses connaissances philosophiques de son expérience spirituelle. Le « Livre d'Heures » du *shaykh al-Ishrâq* représente exactement chez lui l'issue que la métaphysique des néoplatoniciens trouvait dans la piété théurgique ou « hiératique » des *Oracles chaldéens* et des hymnes orphiques qu'ils commentaient et qui leur en inspiraient à leur tour (*supra* chap. II, §§ I ss.). Si fidèles et précises soient-elles, les descriptions de l'expérience mystique du hiératique ne sont encore que des descriptions. Pour les montrer en acte, pour

193. Cf. *Prolégomènes I*, p. 17.

194. Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Glose 430* (d'après notre numérotation) sur le § 159 de *Hikmat al-Ishrâq*, lithogr. Téhéran 1315, p. 357.

qu'elles se transmuent en *événement*, deux voies sont ouvertes : D'une part, le Récit en symboles mystiques à la première personne; Sohrawardî en a composé un certain nombre (*infra* chap. v et vi). D'autre part, une prière, et par excellence ce qui s'appelle *monâjât*, le « psaume confidentiel », où le psalmiste s'adresse à la « seconde personne ». C'est à cet instant seulement que tout le savoir philosophique se trouve transmué en une œuvre divine, une théurgie, impliquant une réalisation spirituelle personnelle. Lorsqu'un penseur arrive, comme y est arrivé Sohrawardî, d'une part à configurer ses propres symboles, d'autre part à formuler la Prière qui est vraiment sienne, parce qu'il était le seul à pouvoir la formuler (la « Prière que lui apprend sa propre Nature Parfaite », dira-t-on en style hermétiste), sans doute nous en apprend-il plus sur lui-même et sur la réalité « objective » des mondes qui lui sont présents, que ne le feraient mille pages d'exposé théorique. Aux figures du Plérôme, aux Lumières de beauté divine entrevues en fugitives visions, Sohrawardî s'est adressé dans le style du « psaume théurgique ». Nous donnerons ci-dessous la traduction de deux de ces psaumes. C'est là même que sa piété nous offre la ressemblance la plus parfaite avec la méthode « hiératique » d'un néoplatonicien comme Proclus, penseur apte aux spéculations métaphysiques les plus abstruses, et capable de composer des hymnes en l'honneur des êtres divins auxquels s'adresse sa dévotion personnelle. Sohrawardî sait, de son côté, qu'il est en profond accord avec la tradition des anciens Sages de Perse et de Chaldée.

Il le remarque, par excellence, en rappelant les raisons pour lesquelles ces sages théosophes rendaient un culte à la Flamme [195]. De même que chaque espèce est la théurgie et l'image d'une Lumière d'entre les Lumières victoriales, Lumière dont elle émane et qui la gouverne, de même le Feu, le Feu lumineux s'entend *(nâr dhat al-nûr)*, non point le Feu infernal [196], est la théurgie de l'archange Ordîbehesht (l'un des sept Amahraspands, avestique *Arta Vahishta* [197]). Le mouvement et la chaleur,

195. *Hikmat al-Ishrâq*, §§ 193, 201 et 206, in *Op. metaph. II*, pp. 193 et 196-197.

196. Cf. P. J. de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle, Shkand-Gumânîk Vitchâr*, Fribourg, 1945, p. 36 (note *ad* chap. II, 12-18) : « Si la fumée ahrimanienne s'est mêlée au feu, elle ne se combine pourtant pas avec la luminosité de celui-ci; antagoniste de la luminosité du feu, elle est connexe de sa chaleur. Le feu pur et purifiant ne saurait donc être la substance même de l'enfer, comme le veulent les musulmans [...]. Les créatures d'Ohrmazd (l'eau et le feu, par ex.) ne sauraient s'entre-détruire; c'est la *druj* qui s'attache à l'un de ces élémenta qui détruit l'autre. »

197. Sur Arta (Asha) et le Feu, L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay s. d., p. 40.

nous a-t-il déjà été expliqué, sont la forme de manifestation *(mazhar)* de la Lumière; ils n'ont d'autre cause que la Lumière. Or, mouvement et chaleur atteignent leur plus haut degré dans le Feu. Le Feu est ce qu'il y a de plus proche de la vie, et il est le secours contre les Ténèbres. Loin d'être simplement l'un des quatre éléments de la physique classique, il est « le frère de la Lumière *Espahbad* humaine ». C'est pourquoi, si l'âme humaine est investie d'un *khalifat* majeur en ce monde, le Feu assume un *khalifat* mineur comme représentant les Lumières célestes dans le monde des corps ou *barzakh*. Ce que l'on honore en lui, c'est donc l'image et la théurgie particulière de l'une des Lumières archangéliques. Le Feu assumant ainsi en notre monde la même fonction épiphanique que les Lumières suprasensibles dans les univers supérieurs, les anciens Perses avaient toute raison de prendre la Flamme comme *qibla* (axe d'orientation) de leur Prière. Et les commentateurs de Sohrawardî rappellent les institutions liturgiques remontant aux souverains de l'ancien Iran: Hûshang, Jamshîd, Fereydûn, Kay Khosraw, — et définitivement codifiées par le sage Zoroastre.

C'est ce que sait aussi parfaitement Mollâ Sadrâ Shîrâzî qui, dans la *Glose* à laquelle on s'est référé ci-dessus, souligne que, si la Flamme était la *qibla* de leurs services liturgiques, c'est que les anciens Perses « appelaient la Flamme la *fille du soleil (bint al-shams)*. Elle était donc pour eux comme la représentante, le vicaire *(nâ'ib)* du soleil, en raison de la force de son être et de sa manifestation à tous les moments et dans tous les lieux, lors même que le soleil s'en absente, de même que la Lune est la représentante du soleil à certains moments de la nuit [198]. » Cette évocation du culte de la Flamme forme donc de par elle-même la transition acheminant aux textes dans lesquels Sohrawardî fait entendre non point simplement un écho des anciennes théologies solaires, mais un psaume modalisé en accord avec l'ensemble de sa « théosophie orientale ».

Il n'y a rien de mort ni d'inerte dans l'univers sidéral, puisque chaque Sphère est gouvernée et animée par une Ame pensante.

198. Cf. la *glose* à laquelle réfère ci-dessus la note 194. Mollâ Sadrâ en prend occasion pour relever tous les versets qorâniques, dans lesquels Dieu exalte le soleil et les luminaires célestes au point de les prendre à témoin de ses serments. De même dans le livre *(Sahîfa)* du IVe Imâm, livre désigné comme le psautier et l'évangile des *Ahl al-Bayt*, figure une invocation à la Lune comme khalife du soleil pendant la nuit, qui s'accorde parfaitement avec la tonalité sohrawardienne : « Toi qui rapidement reviens aux demeures qui t'ont été assignées, Toi qui disposes de ton ciel que tu gouvernes, Puissé-je être garanti des ténèbres par Celui qui t'a dispensé ta lumière, qui par toi éclaire ce qui était confondu dans l'uniformité, qui a fait de toi la clef de chaque mois nouveau pour ouvrir l'événement nouveau » etc.

Son énergie, l'Ame la communique par l'intermédiaire de l'astre enchâssé dans cette Sphère, dont il est ainsi comme l'organe principal, le cœur; c'est par l'intermédiaire de cet organe que les énergies à lui communiquées par l'*Anima caelestis*, effusent sur le monde sensible. Ainsi en est-il du Soleil que Sohrawardî désigne sous son nom iranien, *Hûrakhsh (Sol splendidus)* [199], et que l'Avesta salue comme « la plus belle manifestation d'Ohrmazd ». Sohrawardî le désigne comme étant la théurgie de l'archange *Shahrîvar* (l'un des sept Amahraspands, *Xshathra Vairya*, « Règne désirable », dans l'Avesta, qui précisément le distingue comme « possédant l'apparence du soleil [200] », et qui dans la hiérarchie sohrawardienne des Lumières archangéliques appartient à l'Ordre « latitudinal » des archétypes). Il est dans la tradition *ishrâqî*, celle des théosophes « orientaux », d'honorer d'un culte spécial l'astre à l'éclat puissant, « producteur du Jour et prince du Ciel ».

Si la mention des théosophes « orientaux » intervient ici, c'est par une intention précise. La masse incandescente du Soleil est, certes, admirable, et la continuation de la vie terrestre dépend de son irradiation. Mais notre shaykh pense à quelque chose de plus fondamental, à tout ce qu'implique pour lui la notion d' « Orient » et de « Soleil levant » (*supra* chap. II, § 2). Il y a une certaine manière de percevoir les choses sensibles simultanément en ce monde-ci et dans le *malakût*, c'est-à-dire dans le monde suprasensible; de percevoir en même temps que le Soleil de ce monde le Soleil spirituel du monde suprasensible, et c'est le lever de ce Soleil spirituel qui importe à la « théosophie orientale ». C'est ce que donne à entendre une longue page du *Livre des Carrefours et Entretiens* [201], indispensable pour comprendre le psaume qu'on lira ci-dessous; le shaykh y explique que, sans l'obstacle du corps matériel, nos âmes recevraient directement en elles l'empreinte des connaissances des *Animae caelestes*. Puis il fait allusion à certaines pratiques de divination inférieure qui ne concernent pas l'élite spirituelle (c'est la même

199. Cf. *Borhân-e Qâte'*, éd. Mo'în, IV, p. 2390, s. v. *hûrakhsh*, où sont discutées plusieurs étymologies : *Hvare* (soleil) *xshaêta* (brillant), persan *xûrshîd*, *khôrshîd* (cf. L. H. Gray, *op. cit.*, pp. 85-87); *Hvare-raoxshna*, d'où *Hûr-roxshân*, *Hûr-raxsh*, *Hûrakhsh*, d'après une traduction pehlevie du Yasht III. D'après une glose pehlevie du Yasht VI, 2 (Darmesteter, Zend-Avesta II, p. 404, n. 2) *hvare raoxshnê* désignerait plus spécialement le soleil levant dont les Anges recueillent le *Xvarnah* pour le distribuer à la Terre. Chez Sohrawardî, c'est par la lumière levante *(nûr shâriq)* que l'âme se dépouille de sa tunique matérielle et revêt la « robe aurorale », devient elle-même substance de l'aurore, soleil levant. Cf. *Motârahât*, § 223, et *Terre céleste*, p. 169.

200. Cf. L. H Gray, *op. cit.*, p. 46 (Yasht XLIII, 16).

201. *Motârahât*, § 215, in *Op. metaph. I*, p. 494.

différenciation que les « Mages chaldéens » imposaient entre les sages théurges et les goètes). Quant aux sages « hiératiques », leurs connaissances aussi bien que leurs pratiques spirituelles sont « chiffrées en symboles » *(marmûza)*, dont on trouvera quelques-uns dans son livre de la *Théosophie orientale*. Il décrit ensuite comment peut se produire la rencontre des réalités suprasensibles *(al-amr al-ghaybî)* : parfois à la façon de la lecture d'un texte écrit, parfois par l'audition de la voix d'un interlocuteur invisible, sonorité tantôt suave, tantôt terrible, tantôt léger bruissement. Il arrive aussi que l'interlocuteur se manifeste sous une certaine figure; ce peut être une figuration sidérale, ou ce peut être l'apparition de l'un des Princes célestes sous la forme de manifestations correspondant à l'état spirituel du visionnaire. Il s'agit toujours d'événements *réels*, bien qu'ils ne s'accomplissent pas dans notre monde, mais dans le monde mystique de *Hûrqalyâ*, le *mundus imaginalis* ou « Orient intermédiaire »[202]. Or, précise Sohrawardî, « le portique *(pîshgâh)* de toutes les extases authentiques au monde mystique de Hûrqalyâ, c'est précisément celui du magnifique Seigneur Hûrakhsh, le plus magnifique des êtres qui ont pris un corps matériel *(motajassidîn)*, le Très Vénéré qui est la suprême Face de Dieu selon le langage de la théosophie *orientale* (le langage de l'*Ishrâq*), car il est celui qui veille sur la méditation en lui dispensant la lumière et qui est son témoin-de-contemplation ».

Ces précisions suffisent à suggérer qu'il s'agit évidemment d'autre chose que de l'astre physique, de la masse héliaque incandescente, perçue par nos sens profanes. Lorsque le psaume traduit ci-dessous s'adresse au seigneur Hûrakhsh qui est le « portique » des extases, comme « au plus lumineux des êtres doués de vie et de pensée », — lorsqu'il évoque « la splendeur de son âme pensante », il s'adresse sans équivoque à une entité spirituelle supérieure. Tout ce psaume nous remet en mémoire le texte connu sous le nom de « Liturgie de Mithra » et qui est en fait plutôt qu'une liturgie un rituel personnel d'initiation, la célébration d'un *mysterion* ou sacrement d'immortalité. Nous savons que dans l'Avesta, Mithra est le seigneur de la Lumière céleste, et par conséquent de tous les luminaires célestes. Ni dans les mystères qui portent son nom, ni dans l'Avesta, Mithra n'est le soleil lui-même, mais le soleil est son char. Dans le psaume sohrawardien, la doxologie célèbre le « corps de lumière » du seigneur Hûrakhsh, et l'invocation s'adresse à lui comme à

202. Sur ce *mundus imaginalis*, voir notre livre *Terre céleste*, index s. v. *Hûrqalyâ*.

celui qui est l'âme pensante de ce corps de lumière. Le schéma de l'angélologie décrite ci-dessus, se vérifie donc ici. Car le psaume, en s'adressant au seigneur Hûrakhsh, le prie de prier à son tour celui qui est son « père » et qui fait se lever « son âme pensante à son *orient* », c'est-à-dire au ciel de Hûrqalyâ. La masse héliaque incandescente est bien la théurgie, la forme hiérophanique de l'archange Shahrîvar, et l'*Anima caelestis* qui le gouverne, « qui se meut par ardeur d'amour », est bien le seigneur Hûrakhsh, l'Ame céleste, la Lumière *Espahbad* qui meut son Ciel par le désir qui l'entraîne vers l'Intelligence dont elle émane.

Le nom de « père », répété au cours de l'invocation, correspond à son usage symbolique chez les néoplatoniciens et dans les *Oracles chaldéens* [203]. Il nous suggère en outre ici une autre réminiscence de la « Liturgie de Mithra ». Les mystes du plus haut grade des mystères de Mithra étaient appelés « pères »; ceux du grade immédiatement inférieur étaient les « fils » de ces « pères ». Entre eux était noué un lien beaucoup plus fort que celui du père et du fils selon la chair, un lien spirituel, puisque tous ensemble étaient les fils de Mithra leur « père ». Et c'est sous ce nom et à ce titre qu'au début de la « Liturgie », Mithra est invoqué comme le « père » qui seul peut impartir et n'impartir qu'à son « fils » ce qui est sa propre substance, à savoir cette puissance *(dynamis)* dont la naissance, l' « initiation » dans l'homme, est le *sacramentum* de son apothéose [204]. A cette même fin tend l'invocation finale du présent psaume. Le terme de « père » sera encore employé par Sohrawardî dans le psaume, d'inspiration hermétiste, qu'il adresse à sa « Nature Parfaite ». Dans le présent psaume nous voyons le terme reparaître à chaque rang de la hiérarchie angélique, unissant ensemble tous ces rangs par un lien dont la dénomination fait un lien analogue à celui qui unit les mystes d'une confrérie initiatique.

Le psaume de Sohrawardî est constitué d'abord par une doxologie, énonçant les beautés de l'astre visible, du corps de lumière du seigneur Hûrakhsh; puis vient l'invocation proprement dite. On remarquera qu'elle s'échelonne par médiations ascendantes; elle s'adresse d'abord au seigneur Hûrakhsh; par lui, à l'archange Shahrîvar dont son corps de lumière est la théurgie; par celui-ci

203. Cf. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 327, et Plotin, *Ennéades* V, 1, 8 : « Toutes les choses sont, dit-il (Platon), dans le roi qui règne sur toutes choses [...]. Il parle encore du "père de la cause". Or la cause, c'est l'Intelligence; l'Intelligence est, pour lui, le démiurge » (trad. Bréhier, p. 25).

204. Cf. G. R. S. Mead, *A Mithriac Ritual*, London 1907, pp. 34-36 (signalant que A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903, p. 95, considère *dynamis* comme synonyme de *sacramentum*), et Hans Lewy, *op. cit.*, p. 210.

à toutes les Lumières victoriales; par celles-ci à l'archange primordial, Bahman; par celui-ci enfin à la « Lumière des Lumières », « Dieu des Dieux » (ce terme apparaît également dans l'encyclopédie des Frères de Basra). Cette ascension liturgique s'accorde avec l'ascension « hiératique » que propose l'Ange de l'initiation en plusieurs des Récits visionnaires de Sohrawardî. Voici la traduction de la « Grande Invocation à Hûrakhsh [205] ».

« Béni soit le plus lumineux des êtres doués de vie et de pensée, la plus manifeste des personnes, le plus éclatant des astres. Salut sur toi! Que les salutations et les bénédictions de Dieu soient sur toi, sublime Luminaire, le plus auguste des astres migrateurs; toi qui obéis à celui qui te donna origine, toi qui te meus par ardeur d'amour pour l'inaccessible majesté de ton Créateur. Tu es Hûrakhsh le très-fort, Vainqueur des ténèbres, prince du ciel, auteur du Jour, par l'ordre du Dieu Très-Haut. Tu es le roi des astres, le prince des personnes d'en-haut. Tu règnes par la puissance et la force divine obéie, sur les Lumières incarnées dans un corps. Tu es le corps qui dispense la Lumière, le Vainqueur, l'Éclatant, le Sage, le Précellent. Tu es, par tes splendeurs incandescentes, le plus magnifique des enfants issus du monde spirituel. Tu es, dans le monde des corps, le khalife de la Lumière des Lumières qui t'embrase dans une Lumière culminant en sa victoire. Tu es une image de sa grandeur, une exemplification de sa beauté, sa preuve aux yeux de ses fidèles. Gloire à celui qui te donna ta forme et ta lumière, qui a fait de toi un migrateur par ardent désir de son inaccessible majesté et qui t'a enchâssé dans le quatrième Ciel.

« O Père très saint! je te prie de prier celui qui déploie la splendeur de ton âme pensante à son Orient, celui qui est ton père, ta cause, l'objet de ton amour et le principe de ton mouvement, celui dont tu es l'ombre et la théurgie (l'archange Shahrîvar), — et de prier avec lui toutes les Lumières archangéliques, les Intelligences immatérielles, de prier à leur tour — en la forme de prière qui convient au monde éternel exempt du changement et de l'altération — celui qui est leur Père, leur cause et l'objet de leur amour, le plus auguste des êtres primordialement instaurés, la Lumière la plus proche du Principe, l'Intelligence de l'univers (l'archange Bahman), — pour qu'il prie de même manière son Dieu, le Dieu des Dieux, l'éternellement subsistant, Lumière des Lumières, Dieu de chaque Intelligence, de chaque

205. Le « Livre d'Heures » de Sohrawardî comporte deux invocations à Hûrakhsh : *Hûrakhsh al-kabîr* et *Hûrakhsh al-saghîr*. La première a été publiée par Moh. Mo'in in *Yaghmâ* I, 2 (1327 h. s.), pp. 88-89. Nous citons ici d'après le texte de Mollâ Sadrâ qui est meilleur, *Glose 430* sur *Hikmat al-Ishrâq*, § 159, lithogr. Téhéran, p. 357 en marge.

Ame, de chaque corps éthérique ou élémentaire, simple ou composé, Être Nécessaire, — qu'il Le prie d'illuminer mon âme par les éclairs du monde spirituel, par les connaissances théosophales, par les vertus supérieures, — qu'il Le prie de me mettre au nombre de ceux qui ont la nostalgie de sa Lumière, de m'immuniser contre toutes les infirmités de l'âme et du corps, — de faire triompher les fidèles de la Lumière et de l'Orient mystique. Qu'Il les bénisse et les sacralise, eux et nous, pour les siècles des siècles. *Amen.* »

Ce psaume si typiquement expressif de la piété sohrawardienne, si fidèle à l'inspiration de la « théosophie orientale », recèle un symbolisme dont la clef se trouve peut-être dans le psaume à la « Nature Parfaite ». Sans doute, ce symbolisme est-il associé à une conception de l'univers, une astronomie et une physique qui ne sont pas aujourd'hui les nôtres. Il nous semble cependant superflu de suggérer que pour la conscience mystique en sa profondeur, il est indifférent que soit professée une théorie géocentrique ou une théorie héliocentrique des phénomènes célestes, car l'une et l'autre théorie sont également éloignées du propos réel qui est en cause. Ou mieux dit, pour reprendre le mot de Sohrawardî, elles ne sont jamais l'une et l'autre que le « portique » qu'il s'agit de franchir, et ce « portique » nous savons très bien qu'aucun spoutnik, aucune fusée de l'avenir, ne sera en mesure de le franchir. Car la pesanteur à laquelle l'âme, l'homme intérieur, doit s'arracher pour le franchir, n'a rien à voir avec celle dont triomphent les forces, si prodigieuses soient-elles, découvertes dans les laboratoires de nos jours.

Une autre remarque est suggérée par la marche ascendante des médiations invoquées dans le psaume. Cette gradation liturgique implique une structure que nous retrouvons indiquée dans un étrange dialogue dont les interlocuteurs nous sont donnés comme étant le célèbre médecin chrétien orthodoxe Constantin fils de Luc (Qosta ibn Lûka), qui vécut au IXe siècle, et son disciple 'Amâlaq le Grec, dont la personnalité nous reste, à vrai dire, encore mystérieuse. Fait caractéristique, il semble que la théosophie ismaélienne se soit approprié ce dialogue, puisque c'est dans un ouvrage ismaélien encore inédit que nous l'avons retrouvé. Nous n'en citerons ici qu'un très bref extrait. Le disciple demande au maître : « Ne me feras-tu pas connaître mon Dieu ? » Le maître de répondre : « Connais-tu celui qui te fait connaître toi-même à toi-même [...] celui qui te délivre de la tristesse, celui qui produit en toi quelque chose dont tu goûtes l'intime douceur et dont en même temps tu éprouves la force, et qui te rend indépendant envers tout ce qui n'est pas lui ? Celui-là, si tu le connais, ce ne peut être que comme faisant

partie de toi-même. C'est alors, oui, que tu as trouvé *ton* Dieu; c'est alors, que tu es un vrai croyant. » Et lorsque le disciple demande : « Qu'y a-t-il au-delà de *mon* Dieu, afin que je sois parmi ceux qui ont tout obtenu ? » il reçoit cette réponse du sage : « Au-delà de lui, il y a celui qui est pour lui tel que lui-même est pour toi, un Unique pour un Unique, ainsi de suite jusqu'au seuil de Celui en qui sont contenus tous les Uniques [206]. »

Ce dialogue ouvre une perspective « monadologique » qui est celle de la gnose ismaélienne comme elle est celle de la théosophie *ishrâqî*. Les derniers mots du Sage sont en parfait accord avec ceux que nous entendons à la fin de plusieurs Récits d'initiation de Sohrawardî, de même que la réponse initiale du même Sage implique ce que Sohrawardî désigne sous le nom de « Nature Parfaite », et qui, dans toute la tradition *ishrâqî*, est associée au rappel de l'expérience mystique d'Hermès. C'est pourquoi, faute de pouvoir mentionner ici tout le « Livre d'Heures » de Sohrawardî [207], et d'en marquer les connexions avec la piété chaldéenne ou orphique des hymnes néoplatoniciennes, de même qu'avec les liturgies astrales des Sabéens de Harran de tradition hermétiste, nous insisterons au moins encore sur le psaume à la « Nature Parfaite ».

Ce psaume, donc, s'adresse à cette entité spirituelle dont le nom provient directement de la Révélation hermétiste, telle qu'elle est connue de Sohrawardî et de son école, à savoir la « Nature Parfaite » *(al-Tibâ' al-tâmm)*. Nous avons vu déjà dans ce qui précède qu'elle est l' « ange » du philosophe (*supra* pp. 89 et 117), son *agathos daimôn*, et elle récapitule en sa personne la double acception du *Xvarnah* : elle est Lumière et elle est Destin personnel de celui dont elle est l'« ange ». Sa signification eschatologique s'annonce dans le fait que l'extase en laquelle il arrive qu'elle se montre, comme elle se montra à Hermès, est une anticipation de l'eschatologie personnelle. Nous avons déjà fait allusion à sa présence jusque dans l'imâmologie shî'ite [208]. Les

206. Pour une traduction complète de cette page étrange et pour un contexte plus étendu, voir notre étude *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII), Zürich, 1955, pp. 233-234. Le texte est cité dans le grand ouvrage *Zahr al-ma'ânî* (chap. XIX, éd. en préparation), du grand dâ'i yéménite Idrîs 'Imâdoddîn. Nous comptons y revenir plus longuement ailleurs.

207. Cf. par exemple le *taqdîs* de l'archange Bahman, en tête des *Taqdîsât* : « Proclame saint le serviteur de Dieu et le voile du Dieu suprême, lumière du Dieu Très-Grand, œuvre du Dieu Très-Haut, premier archétype, le saint et le plus rapproché de Dieu, ange des anges, chef des compagnons archangéliques, Seigneur du monde céleste en présence de Dieu, *Bahman*... » (Râghib 1480, fol. 182).

208. Cf. ci-dessus, n. 127.

commentateurs l'identifient parfois avec l'Ange de l'humanité (Gabriel, Esprit-saint), en raison de ce qu'elle en individualise le rapport avec chaque individualité humaine; elle est *chaque fois* ce que cet Ange est pour *chacun*, de même qu'au-dessus de l'Ange, il y a Celui qui est pour lui ce qu'il est lui-même par rapport à l'espèce humaine; nous parlions, il y a quelques lignes, de perspective « monadologique ».

Dans le psaume précédent, l'auteur priait l'ange du Soleil de prier toutes les Lumières archangéliques de prier ensemble la Première d'entre elles. De même, dans les Récits visionnaires de Sohrawardî (par exemple, le « Bruissement des Ailes de Gabriel », le « Récit de l'exil occidental ») se montre au début, ou à un autre moment, un personnage mystérieux qui, en faisant allusion à ceux qui sont au-dessus de lui, déclare : « C'est moi qui suis leur langue; les êtres comme toi ne peuvent communiquer avec eux [209]. » De même, chez le néoplatonicien Proclus, il y a les Anges-*herméneutes* qui révèlent et interprètent aux âmes humaines ce qui est pour elles le Silence, l'Inexprimé des anges et des dieux des hiérarchies supérieures [210]. Quiconque se hâte, prétend se passer de ces médiateurs, oublie la vérité tout simplement phénoménologique : sous quelque forme que se présente à lui la divinité suprême, cette forme correspond à son mode d'être à lui, car elle ne peut se montrer à lui autrement que selon sa capacité, son aptitude à la saisir. Elle lui révèle simultanément sa limite, et lui indique, comme par le « geste » même qu'est son être, l'Au-delà de cette limite. C'est cela la signification de l'*Ange*, ce que Sohrawardî indique sous le nom de l'Ange de l'humanité, et ce qu'il éprouve à l'apparition de la Nature Parfaite.

On se rappellera ici la relation originelle que le *shaykh al-Ishrâq* pose au « matin » de l'être, à l' « Orient » de toutes les lumières, la relation du premier « aimé » et du premier « amant », laquelle, en se répétant à tous les niveaux de l'être, ordonne par couples les êtres de tous les univers. Cette même relation se répète, à son tour, entre l'ange et l'Espèce qui est sa « théurgie », qui émane de sa lumière, de même qu'elle se répète pour chaque entité qu'une relation d'amour unit à la cause céleste dont elle émane. Chaque être, dit notre shaykh, a son aimé dans le monde supérieur, vers qui tend son désir, celui qui est son médiateur entre lui et l'Être de plein droit *(al-Haqq)*,

209. Cf. *Le Bruissement de l'aile de Gabriel*, in *Journal asiatique*, juillet-sept. 1935, pp. 40 et 66.

210. Cf. Proclus *In Timaeum*, éd. Diehl, I, 341, et *De Malorum subsistentia*, éd. Cousin, col. 213.

et à travers qui il contemple les Lumières divines archangéliques. C'est donc de façon toute symbolique que Sohrawardî emploie ici le terme de « père », puisque la naissance dont il s'agit est celle que l'amant doit à l'aimé; si l'amant, comme tel, doit sa naissance à l'objet même de son amour, c'est aussi bien parce que son amour lui révèle dans l'aimé sa propre origine « théurgique »; c'est le « Moi » supérieur auquel il dit « toi », non pas un objet dont il parlerait à la « troisième personne »; mais *eo ipso*, par cette révélation, il donne, lui aussi, naissance à l'aimé, comme tel. D'où la réversibilité caractéristique des termes que l'on constate dès les premiers mots du psaume qu'on lira plus loin.

« Parmi ces Lumières archangéliques médiatrices de celui qui est l'Être de plein droit *(al-Haqq)*, écrit le shaykh dans le *Livre des Temples de la Lumière*, il en est une qui est avec nous dans le rapport d'un « père »; elle est l'archétype, le seigneur de notre Espèce, le Donateur de qui émanent nos âmes. On l'appelle l'Esprit-saint; les philosophes l'appellent Intelligence agente [211]. » Dans le *Livre de la Théosophie orientale* le shaykh précise : « C'est la Lumière archangélique dont l'espèce pensante est la théurgie, c'est-à-dire l'archange Gabriel. C'est le "père" de la race humaine, le Proche des archanges suprêmes du *Malakût*, le Donateur de qui émanent nos âmes *(Ravân-bakhsh)*, l'Esprit-Saint *(Rûh al-Qods)*, le Donateur de la connaissance et de la grâce inspiratrice, celui qui confère la vie et la précellence. C'est de lui que sur la complexion la plus parfaite, la complexion humaine, émane une Lumière immatérielle qui est la Lumière investie du gouvernement d'un corps humain, c'est-à-dire la Lumière régente que l'on appelle "*Espahbad* de la réalité humaine" *(Espahbad al-nâsût)*, celle qui se désigne elle-même en disant *moi (bil'l-anâ'îya)* [212]. »

Ainsi la dixième hypostase du plérôme avicennien se trouve intégrée au plérôme des Lumières-archétypes de la théosophie *ishrâqî*. Plus exactement dit, elle appartient à l'ordre « latitudinal » des Anges théurges ou archétypes des Espèces, à la suite des archanges zoroastriens *(Amahraspandân)* nommés par Sohrawardî. Elle vient en dernier lieu, parce qu'en elle convergent les irradiations de toutes les Lumières-archétypes précédentes, de même que dans le microcosme humain convergent toutes les puissances et irradiations du cosmos. Les noms par lesquels Sohrawardî la désigne, en précisent l'identité : Esprit-saint,

211. Cf. *Hayâkil al-Nûr* (Les Temples de la Lumière), IV[e] et V[e] Temple, texte persan in *Op. metaph. III*.

212. *Hikmat al-Ishrâq*, § 210, in *Op. metaph. II*, pp. 200-201.

Ange Gabriel, Intelligence agente. Il convient de souligner particulièrement le terme purement persan de *Ravân-bakhsh* (celui dont émanent nos âmes); nous avons indiqué ailleurs comment ce terme pourrait provenir de la métaphysique manichéenne de la Lumière [213]. Les dictionnaires persans traditionnels ne font que sanctionner l'acception acquise, sans nous instruire de son origine : « C'est le nom de l'Ange qui possède la connaissance et la sagesse; en arabe, on l'appelle l'Esprit-Saint [214]. » Ce thème du *Ravân-bakhsh*, Dispensateur de nos âmes, Sohrawardî l'a illustré d'une iconographie mentale saisissante au début de l'un de ses Récits d'initiation. L'ange Gabriel a deux ailes, nous y est-il dit : l'aile droite, tournée vers l'être, est lumière pure et absolue; c'est celle dont émanent nos âmes. L'aile gauche, tournée vers le non-être, porte une empreinte ténébreuse, l'ombre dont provient le monde du mirage et de l'illusion [215]. »

Il y a plus. Cet Ange Esprit-Saint, Ange de l'humanité, est également identifié avec le Paraclet, et cette identification est chargée de sens. Nous avons rappelé en effet (*supra* liv. I) comment dans le shî'isme, chez Haydar Âmolî par exemple, l' « Imâm caché », l' « Imâm attendu », était identifié lui aussi avec le Paraclet. De nouveau, nous sommes sur la voie permettant à un éminent penseur shî'ite tel que Qâzî Sa'îd Qommî, d'homologuer au rapport de la Lumière archangélique qui est l'Esprit-Saint, avec chaque âme de lumière, le rapport de l'Imâm avec chaque adepte, c'est-à-dire avec l'âme « orpheline » ou « veuve » du monde de la Lumière. Ces convergences entre théosophie de l'*Ishrâq* et théosophie du shî'isme sont caractéristiques de la spiritualité de l'Islam iranien. De même que Haydar Âmolî réfère expressément à l'Évangile de Jean, de même Sohrawardî cite ce mot de Jésus : « Je vais à mon Père et à votre Père pour qu'il vous envoie le Paraclet qui vous révélera le sens des symboles » (*Év. de Jean* 14 : 16, 26) [216]. Nous rappellerons finalement qu'au symbole de la colombe de l'Esprit-Saint correspond, chez Sohrawardî, le symbole de *sîmorgh* (*infra* chap. v).

Quant au rapport allant jusqu'à la substitution entre cet Ange de l'humanité, Esprit-Saint ou Paraclet, et la Nature Parfaite, nous essayerons de le suggérer plus loin (chap. vi), en marge de l'expérience d'une vision mentale chez Sohrawardî. Disons seulement ici que la Nature Parfaite est pour chaque être humain

213. *Prolégomènes II*, pp. 49-51.

214. *Ibid.*, p. 50, n. 103; *Borhân-e Qâte'*, éd. Mo'in, II, p. 968.

215. Cf. *Le Bruissement...* (*supra* n. 209), pp. 78-79, où est rappelé le schéma de l'angélologie avicennienne auquel il faut remonter pour comprendre ce symbolisme.

216. Cf. *Hayâkil al-Nûr*, VIIe Temple.

ce que l'Ange de l'humanité est pour l'espèce humaine tout entière. Essence de lumière, préexistant à la naissance terrestre de l'homme, elle est avec lui dans une relation qui fait d'elle son Ange protecteur, à qui il est finalement réuni par la mort. Mais surtout, il est significatif que dans l'œuvre didactique de Sohrawardî, l'évocation en soit toujours associée à la mention du nom d'Hermès. Il rappelle, et tous les *Ishrâqîyûn* la rappelleront après lui, la vision qu'Hermès raconte en disant : « Voici qu'une entité du monde spirituel m'inspira (« projeta en moi ») les hautes connaissances. Alors je lui dis : Qui donc es-tu ? Elle me répondit : Je suis ta Nature Parfaite [217]. » Mollâ Sadrâ Shîrâzî et d'autres aimeront invoquer ce texte [218]. Ailleurs encore seront évoqués les périls encourus par Hermès au cours d'une vision d'extase, et qui lui font s'écrier : « Toi qui es mon *père*, sauve-moi [219]. »

Il y a dans ces indications comme une réminiscence du *Poïmandrès* du *Corpus hermeticum*. Conjointes à celles que nous venons de relever, elles nous mettent à même de comprendre l'invocation ardente et lyrique qui figure dans le « Livre d'Heures » de Sohrawardî. Elle succède aux hymnes ou psaumes qu'il avait composés pour être récités chaque jour de la semaine. Elle s'intitule *Invocation (da'wat) à la Nature Parfaite*. En voici la traduction [220] :

« O Toi, mon seigneur et prince, mon ange sacrosaint, mon précieux être spirituel ! Tu es le père qui m'enfanta dans le monde de l'Esprit *(ab rûhânî)* et tu es mon enfant au monde de la pensée *(walad ma'nawî)*. Tu es l'exclusivement voué, de par la permission divine, au gouvernement de ma personne. Tu es celui dont la ferveur intercède auprès de Dieu, le Dieu des Dieux, pour compenser ma déficience. Toi qui es revêtu de la plus éclatante des Lumières divines, Toi qui demeures au sommet des degrés de la perfection, je t'implore par Celui qui t'a comblé de cette sublime noblesse, et qui t'a dispensé cette effusion de grâce immense. Ah ! que tu te manifestes à moi lors de la suprême Épiphanie, que tu me montres la lumière de ta Face éblouissante ! Que tu sois pour moi le médiateur auprès du Dieu des Dieux dans l'effusion de la lumière des Secrets mystiques ; que

217. *Motârahât*, liv. VI, chap. IX, § 193, in *Op. metaph. I*, p. 494.

218. Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Kitâb al-shawâhid al-robûbîya*, lithogr. Téhéran 1289, p. 109; éd. Ashtiyânî, Mashhad 1346 h.s., pp. 157-158.

219. *Talwîhât*, § 83, in *Op. metaph. I*, p. 108.

220. D'après le manuscrit *Râghib* 1480, fol. 314. Ce texte est un joyau du « Livre d'Heures » de Sohrawardî qu'il est toujours dans notre propos d'éditer, malgré les difficultés que présentent les textes. Cf. encore *infra* n. 430.

tu enlèves de mon cœur les ténèbres des voiles, — je t'en prie au nom de son droit sur toi et de son rang par rapport à toi [221]. »

Il semble bien que le rituel mithriaque (« Liturgie de Mithra ») connaisse une situation spirituelle qui s'accorde avec celle du début de ce psaume. Là aussi, le myste voit s'ouvrir le « champ de conscience » de son Moi supérieur, son pôle céleste, son Moi à la « seconde personne », qui est le « père » de sa personne terrestre. Mais bien que ce Moi supérieur céleste soit notre « père » et qu'en un sens nous soyons nés de lui, nous avons ici-bas aussi, en un autre sens, à enfanter notre Moi supérieur, si nous voulons avoir quelque relation consciente avec lui, une relation de « première » à « seconde » personne. C'est cela encore, selon les commentateurs néoplatoniciens des *Oracles chaldéens*, « agir de manière paradigmatique », et tel est le fruit de la vertu « théurgique » qui distingue les mystes ayant atteint le plus haut grade spirituel [222]. Comme nous le prévoyions plus haut, le « Récit de l'exil occidental » (*infra* chap. VI) nous donnera l'occasion de grouper d'autres textes relatifs à la Nature Parfaite. Que plusieurs sources d'inspiration — hermétiste, néoplatonicienne, zoroastrienne — puissent être repérés chez Sohrawardî, elles se conjoignent dans cette dévotion à la « personne » de la Nature Parfaite, telle qu'elle lui est présente et telle qu'il l'invoque. Et sans doute, toute la mystique des « Fidèles d'amour » (*infra* liv. III) n'est-elle qu'une autre forme d'accès à l'épiphanie de la Nature Parfaite.

Nous remarquions précédemment que dans l'œuvre, ou mieux dit dans la vie intérieure du *shaykh al-Ishrâq*, le moment caractéristique est celui où la doctrine cesse de tenter de dire l'Ineffable et devient *événement*. C'est le moment où se conjoignent connaissance théosophique et expérience spirituelle, « hiératique ». C'est en raison de cet événement, nous le savons maintenant, que l'*Orient* mystique donne son nom à la Théosophie « orientale ». L'événement peut prendre forme dans un psaume où le spirituel s'adresse à la « seconde personne », ou bien dans le Récit d'un événement dont il est lui-même le sujet à la première personne, et qu'il raconte comme lui étant advenu dans le *huitième climat*, le monde *imaginal*. Les Récits sohrawardiens forment un cycle. Si les héros de l'événement sont, comme dans le Récit traduit plus loin, des héros de l'épopée iranienne, ces derniers passent alors par une transmutation « orientale »; c'est

221. La formule de conjuration *bi-haqq* (par le droit sur Toi de tel et tel) est d'affinité hermétiste et caractéristique des invocations shî'ites.

222. Cf. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 465-466, et G. R. S. Mead, *A Mithriac Ritual*, p. 51.

pourquoi, ce qui s'annonce par excellence chez Sohrawardî, c'est le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique (*supra* pp. 95, 102), passage dont le roi Kay Khosraw est le héros exemplaire.

Si de nos jours nous sommes asservis au dilemme ne nous laissant le choix qu'entre le *mythe* et l'*histoire*, ou entre l'inconscient ou le conscient rationnel, nous avons observé déjà que la faute en est due sans doute à une ontologie plus ou moins agnostique, devenue incapable de reconnaître l'*être réel* que possède de plein droit le monde *imaginal*, et de le différencier de l'*imaginaire*. Dans les récits de Sohrawardî, comme dans maint récit des traditions shî'ites, tout s'accomplit à un niveau qui surplombe les deux termes de notre faux dilemme : ni *mythe* ni *histoire* au sens courant de ce mot. Ainsi en va-t-il pour la rencontre du myste et de son Paraclet ou Nature Parfaite. Il est d'autant plus précieux alors de reconnaître que la *geste* mystique iranienne recroise le cycle où peut-être l'Occident déposa son secret mystique le plus profond, lorsque les hommes furent devenus incapables de le porter, à savoir le cycle du Saint Graal. Il s'agit de quelque chose de beaucoup plus précis que toutes correspondances folkloriques ou récurrences d'archétypes de l'inconscient collectif. Il s'agit de Présences « hiératiques » communes, de Présence d'un monde commun aux uns et aux autres, Présences qui requièrent que la réalité de leur être soit reconnue de plein droit, ce qui suppose évidemment une ontologie en ayant fini avec ce divorce de la pensée et de l'être, auquel il semble que tant d'esprits en Occident aient tant de mal à renoncer. Plusieurs fois déjà, à propos de l'Imâm shî'ite et de ses fidèles, il a été fait allusion ici à la chevalerie du Graal; il y aura encore occasion de renouveler ces allusions. Qu'il y ait quelque chose de commun, une Présence commune, c'est ce que le monde spirituel iranien peut nous révéler de plus fascinant. Et il est non moins signficatif que certaines correspondances entre le monde de la chevalerie iranienne et celui de la chevalerie mystique de l'Occident aient été dégagées de nos jours par un chercheur zoroastrien.

CHAPITRE IV

La Lumière de Gloire et le Saint Graal

I. - *Hermetica et mithriaca*

La conjonction des deux adjectifs latins en tête de ce chapitre, évoquant les choses qui appartiennent au trésor de deux grandes religions de l'humanité, hermétisme et mithraïsme, résulte ici de deux recherches récentes. L'une de ces recherches s'est proposé récemment de montrer dans le *Corpus hermeticum* les sources de la conception mystique du Saint Graal en Occident, plus exactement telle qu'elle se présente dans le cycle germanique, c'est-à-dire dans l'œuvre de Wolfram von Eschenbach. L'autre recherche, déjà plus ancienne, tendait à retrouver dans la Lumière de Gloire, le *Xvarnah* zoroastrien, et les représentations dont cette Lumière est le centre, la source de la conception du Graal et de la chevalerie qui est à son service. Ni un *Ishrâqî*, ni un chercheur voué aux choses de l'*Ishrâq*, ne sont en droit d'ignorer ces recherches d'un intérêt exceptionnel. C'est qu'en premier lieu, la « théosophie orientale » de Sohrawardî, ressuscitant le monde de lumière de l'ancienne Perse, tout en invoquant le nom d'Hermès et la tradition hermétiste, nous apparaît en effet comme le lieu idéal auquel convergent les deux lignes de recherche en question. En second lieu, le plan d'évidence auquel se place Sohrawardî, nous met à même d'apprécier en termes *ishrâqî* le degré de « crédibilité » respectif atteint au terme de l'une et l'autre recherche.

Nous venons de rappeler qu'à plusieurs reprises ont été ou seront encore évoqués ici le nom du Graal et le rôle de la chevalerie du Graal. Ils l'ont été à l'occasion de la reviviscence des motifs de l'ancienne Perse chez Sohrawardî, comme aussi à l'occasion des hiérarchies ésotériques dans le shî'isme duodécimain (liv. I, chap. III). En outre, l'idée du *Xvarnah* se fait

jour également, nous l'avons relevé, dans la triade archangélique de la théosophie ismaélienne; chez Sohrawardî, elle est explicite et consciente. Le *Xvarnah* se montre au *shaykh al-Ishrâq* comme étant *la* source « orientale » même, et l'idée en est solidaire, chez lui, de l'idée d'une lignée mystique de gardiens d'un trésor caché, ayant à son sommet celui qui est le *Pôle* mystique du monde. Dans l'idée de cette lignée de compagnons, de fidèles à toute épreuve, nous voyons se perpétuer un thème caractéristique : dans le zoroastrisme, c'est le groupe de compagnons qui entourent le *Saoshyant* ou Sauveur devant se manifester à la fin du XIIe et dernier *millenium* de notre *Aiôn*, et qui œuvrent avec lui la Transfiguration du monde *(frashkart)*; dans le shî'isme duodécimain, c'est l'élite de compagnons qui entourent le XIIe Imâm présentement caché, et qui préparent avec lui, dès maintenant, le lever de la Résurrection *(Qiyâmat)* [223]. Certaines résonances de chevalerie iranienne sont perceptibles, nous l'avons vu, lorsque Sohrawardî désigne les entités de Lumière descendues en ce monde (les *Fravartis* du zoroastrisme) sous le nom de « Lumières *Espahbad* de la réalité humaine »; il arrive que l'élite d'entre elles ait la vision des sources de la Lumière de Gloire. Que cette Lumière de Gloire, le *Xvarnah*, et le Saint Graal soient une même représentation, c'est le théorème que s'est proposé de démontrer un savant zoroastrien de nos jours.

Mais, d'autre part, Hermès est pour Sohrawardî le père des Sages et de toute sagesse. L'hermétisme de Sohrawardî, l'affinité de certains de ses psaumes avec les liturgies astrales des Sabéens, eux-mêmes fidèles d'Hermès et d'Agathodaimôn, ressortent avec évidence. Visions de la Lumière de Gloire chez Kay Khosraw et Zoroastre, ascension « hiératique » d'Hermès au monde de la Lumière, « à l'heure où éclate la colonne de l'aurore » — l'heure de l'*Ishrâq*, de l' « Orient » — ce sont deux formes semblables de l'Événement qui achève la destinée spirituelle du myste : descente en ce monde, oubli de son origine, audition de l'appel, mise en route sur la voie du retour, régénération et apothéose. Or, la seconde des recherches que nous évoquerons ici, retrouve dans l'hermétisme les sources de la spiritualité du Saint Graal.

223. Il est très instructif de constater à ce propos comment le groupe gnostique des *Ahl-e Haqq* se représente l'ordre de succession de sa hiérohistoire : aux dynasties de l'ancien Iran font suite, sans solution de continuité, le Prophète et les douze Imâms, puis les shaykhs de la secte. Cf. *Shâh-Nâma-ye Haqîqat, Le Livre des Rois de Vérité, histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq*, texte persan édité par Mohammad Mokri, t. Ier (Bibl. Iranienne, vol. 14), Téhéran-Paris, 1966, p. 12, v. 215 ss., p. 23, v. 429 ss.

Les deux recherches en question ont été menées indépendamment l'une de l'autre, la plus récente ayant ignoré la première, celle du chercheur zoroastrien; il est d'autant plus intéressant de récapituler leurs résultats respectifs. En outre elles ont ignoré, l'une et l'autre, cette « théosophie orientale » de Sohrawardî, avec toute la tradition iranienne qui lui fait suite telle qu'il la « ressuscite », et qui nous apparaît, à nous, comme le lieu idéal de leur convergence. Hermès, Kay Khosraw, Zoroastre, y sont en effet, à rang égal, les hérauts et les mystagogues de la même Lumière des Lumières, cette Lumière de Gloire que Sohrawardî désigne sous son nom iranien traditionnel *(Khorrah, Xvarnah)*, et dans laquelle le chercheur zoroastrien retrouve une représentation identique à celle du Saint Graal. Les deux recherches nous apparaissent d'un extrême intérêt, puisque, d'une part, c'est la vision de cette Lumière comme retour ou transfert à l' « Orient », but du myste, qui nous rend compte de toute la partie de l'œuvre de Sohrawardî où la *doctrine* devient *Récit* d'initiation; et que, d'autre part, nous voyons ainsi s'établir un lien entre la tradition sohrawardienne de l'*Ishrâq* et le cycle du Graal auquel l'Occident a peut-être confié son secret mystique essentiel. Par ce lien, c'est le sens même de l'œuvre de Sohrawardî qui se révèle encore plus proche de nous, et avec elle tout un aspect de la spiritualité de l'Islam iranien. D'une part, nous sommes en quelque sorte reconduits à l'hermétisme par le Graal; d'autre part, nous sommes reconduits au Graal par l'iranisme de la tradition théosophique de Sohrawardî. Le cercle se referme sur lui-même, dessinant une aire spirituelle immense, — celle de l'*Ishrâq*.

C'est ce cercle que nous permettent de dessiner les deux grandes recherches auxquelles nous nous référons ici. Elles ont été conduites avec des moyens différents et une rigueur différente. Nous en rendrons compte ici en inversant l'ordre chronologique. L'une, toute récente, est l'œuvre de deux chercheurs de l'Université de l'Illinois, H. et R. Kahane [224]. L'autre est l'œuvre d'un savant zoroastrien de l'Inde, Sir Jahangîr C. Coyajee, et remonte à une trentaine d'années; elle parut malheureusement à la veille de la seconde guerre mondiale, et dans une publication périodique très peu diffusée en France.

Il nous faut, bien entendu, renoncer ici aux amplifications qu'appelleraient ces captivantes recherches, pour nous limiter

224. Henry and Renée Kahane, *The Krater and the Grail : Hermetic Sources of the Parzival* (Illinois Studies in Language and Literature, 56), Urbana 1965.

à une simple esquisse. La recherche de H. et R. Kahane se signale par une comparaison minutieuse des textes (le *Corpus hermeticum* et le *Parzival* de Wolfram) et par une connaissance approfondie des langues romanes du XIIe siècle, en même temps que par une sage prudence scientifique; elle suggère et propose plus qu'elle n'affirme, et peut-être en retire-t-elle un surcroît de force, en ouvrant la voie à de nouvelles recherches. Ce que nous avons à en dire ici concerne essentiellement la manière dont les auteurs de la recherche se représentent la transmission de l'hermétisme à l'Occident, dans le cas du Saint Graal; comment ils s'estiment à même d'identifier certains noms propres dont la forme altérée a fait, depuis longtemps, le tourment des chercheurs; comment, finalement, le point culminant (le *klimax*) de l'épopée de Wolfram nous situe là même où Sohrawardî conduit le disciple de l'*Ishrâq*, le pèlerin de l' « Orient ».

La constatation des similitudes et correspondances entre les doctrines, les épisodes et le vocabulaire du *Corpus hermeticum* d'une part, et ceux du *Parzival* de Wolfram von Eschenbach d'autre part, telle qu'elle résulte d'un examen mené avec une extrême minutie, impose, comme première question, celle de la plausibilité d'une transmission. Comment la connaissance de l'hermétisme est-elle parvenue jusqu'à Wolfram, pour que la courbe de vie du myste hermétiste et celle de Parsifal [225] concordent au point que cette connaissance directe en peut être seule l'explication, en même temps qu'elle fournit la clef des allusions que Wolfram fait à ses « sources » ?

Trois phases sont considérées par les auteurs [226]. *a*) Il faut envisager la conservation des « matériaux » hermétistes grecs en littérature syriaque et en littérature arabe. *b*) Ensuite la prolongation et l'élaboration de la tradition hermétiste de langue arabe (et de langue persane) dans la civilisation islamique médiévale. Ici le premier rôle revient évidemment aux Sabéens de Harran (l'ancienne *Carrhae* en Mésopotamie) qui survécurent en Islam jusqu'au XIe siècle, avec assez de difficulté, il est vrai, n'ayant pu complètement réussir à se faire compter parmi les *Ahl al-Kitâb* (communauté ayant un Livre révélé par un prophète), bien qu'ils aient eu, eux aussi, leur « Livre » et leurs « prophètes », Hermès et Agathodaimôn [227]. Ce culte d'Hermès,

225. Disons une fois pour toutes que nous adoptons ici cette forme du nom de Parsifal, familière à tout le monde depuis Richard Wagner.

226. H. et R. Kahane, *op. cit.*, pp. 113 ss.

227. Cf. notre étude *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel* (Eranos-Jahrbuch XIX), Zürich 1951, pp. 181 à 246.

les liturgies astrales des Sabéens, leur doctrine de la Lumière et des Ténèbres (les affinités avec la doctrine de Sohrawardî seraient à développer mieux que nous-même n'avons pu le faire ici, pour le moment), leur connaissance particulière du IVe traité du *Corpus hermeticum*, celui qui a pour titre le « Cratère », sont autant d'indices qui situent leur communauté. Thâbit ibn Qorra (IXe siècle), éminente figure de savant et de philosophe, fonde une nouvelle branche du sabéisme à Baghdâd, et écrit, entre autres, un livre sur les « Institutions liturgiques d'Hermès ». En outre, nous savons qu'il y a un nombre considérable de traités encore inédits en arabe, sous le nom d'Hermès [228]. *c*) Enfin il faut envisager la transmission des « matériaux » hermétistes gréco-arabes à l'Occident.

A partir d'ici, l'effort doit porter, sur l'identification du nom qui, dans le *Corpus hermeticum*, désigne le Graal; l'effort s'attachera ensuite à la recherche des agents de transmission, pour finalement ménager une réponse à la question : quelle idée nous faire du *Urparzival*, le Parsifal « primitif » ?

L'idée centrale est celle-ci : le mystérieux *Cratère* qui donne son titre au IVe traité du *Corpus hermeticum* n'est autre que le Graal, quant à l'idée et quant au mot lui-même [229] : « Dieu a rempli de l'intellect un grand cratère qu'il a envoyé sur terre, et il a appointé un héraut avec ordre de proclamer aux cœurs des hommes ces paroles : Plonge-toi, toi qui le peux, dans ce cratère que voici, toi qui crois que tu remonteras vers Celui qui a envoyé sur terre le Cratère, toi qui sais pour quoi tu es venu à l'être. — Tous ceux donc qui font attention à la proclamation et qui ont été baptisés de ce baptême de l'intellect, ceux-là ont eu part à la connaissance (gnose), et ils sont devenus hommes parfaits,

228. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, I, pp. 179-183. L. Massignon a esquissé un inventaire de la littérature hermétiste de langue arabe, en Appendice III à A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I*, Paris 1944. Nous avons eu nous-même l'occasion de constater la présence de nombreux traités hermétistes (astrologie, alchimie, médecine) dans les collections de manuscrits, publiques et privées, de l'Iran. L'édition systématique en viendra-t-elle un jour ? Bien que jusqu'ici aucun n'ait pu être identifié avec l'un des traités du *Corpus hermeticum* tel que nous le connaissons, certaines allusions permettent de déduire que plusieurs de ces derniers n'étaient pas inconnus. Il convient, en outre, de parler d'un hermétisme de langue persane, dont un éminent représentant est le philosophe iranien Afzaloddîn Kâshânî (cf. l'article que lui a consacré Karîm Mojtahedî dans le revue *Orient*, 1969...). Une bonne récapitulation se trouve dans l'ouvrage de Qotboddin Ashkevârî, *Mahbûb al-Qolûb*, éd. in-folio (1re partie), lithogr. Shirâz, 1317 h., pp. 38-45.

229. H. et R. Kahane, *op. cit.*, pp. 13-16, notamment pour l'explication philologique du passage de *krater* à *gradale*.

parce qu'ils ont reçu l'intellect [230] » (le thème du messager venu de l'au-delà, nous le retrouverons dans les récits de Sohrawardî). Le héraut invite au baptême dans le cratère envoyé sur terre, tous ceux qui sont aptes à en comprendre la mission. Selon qu'ils ont ou n'ont pas l'intelligence, et par elle le sens du mystère divin, les humains se trouvent répartis en deux catégories : ceux que la gnose métamorphose en « hommes parfaits », et ceux qui ne sauront jamais pourquoi ils sont venus en ce monde.

Pour rejoindre le texte de Wolfram, relevons les points de repère que nous proposent nos chercheurs. Ce mot grec κρατήρ (cratère) est le même mot que le mot *graal* (usité déjà par Chrétien de Troyes, chez qui il a pour base la forme latine). Le mot grec passe en latin sous la forme *crater* et *cratera*. Quant au passage aux formes *gradale* et *graal* (coupe, écuelle, vase, bassin), il s'explique sans difficulté. Nous renvoyons aux détails de la démonstration établie par nos auteurs, pour n'insister ici que sur un autre aspect, à savoir la signification astrale du *Cratère*, la lointaine tradition qui discerne, configurés dans les astres, deux « vases », l'un de sagesse, l'autre d'oubli. Les âmes se baignent dans l'un ou l'autre de ces vases, ou bien s'y abreuvent, avant de s'incarner sur terre. Ce thème est déjà indiqué chez Macrobe (IVe-Ve siècle) et dans le célèbre livre gnostique copte *Pistis Sophia*. Or, dans le livre IX du *Parzival*, au centre du livre, au sommet de l'initiation de Parsifal par l'ermite, il est dit que Flégétanis, le « païen » de grand savoir, qui était de la lignée de Salomon et qui écrivit l'histoire du Graal, « découvrit, en examinant les constellations, de profonds mystères dont il ne parlait qu'en tremblant. Il était, disait-il, un objet qui s'appelait le Graal. Il en avait clairement lu le nom dans les étoiles. Une troupe d'anges l'avait déposé sur terre, puis s'était envolée bien au-delà des astres. Ces anges étaient trop purs pour demeurer ici-bas [231]. » Le cratère-graal est donc bien, typologiquement, « quelque chose » apporté du Ciel sur la Terre. Wolfram suivait ses « sources » et, d'accord avec la tradition de Macrobe, en

230. *Corpus hermeticum* IV, 3-6, trad. Festugière, I, p. 50. Cf. A. J. Festugière, *Le Baptême dans le Cratère*, in *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, pp. 100 ss., montrant que « l'auteur de C. H. IV a mêlé arbitrairement deux rites dont le premier n'est pas le baptême, mais l'absorption sacramentelle du vin puisé dans un cratère » (p. 102). « Qu'il s'agisse d'eau ou de vin, la formule "boire la connaissance" fait figure de terme technique dans toutes les branches de la gnose » (p. 105). Que les gnostiques du IIe livre de Jeû (in *Pistis Sophia*) « ont célébré le sacrement du baptême et de l'eucharistie comme *un seul* sacrement et qu'ils ont ainsi mis en usage un rituel de culte très complexe » (p. 111, cit. de C. Schmidt).

231. *Parzival*, trad. Tonnelat, II, p. 24.

dérive le nom non pas d'un vase matériel de ce monde, mais d'une constellation qui ne peut être que celle du *Cratère*. C'est comme *Vas mysticum* que le Saint Graal est associé à la constellation.

C'est également sous l'aspect du vase ou coupe mystique que nous retrouverons le Graal dans la tradition iranienne. Y aurait-il là un contraste, voire une contradiction, avec la représentation du Graal comme d'une *pierre*, telle qu'on la trouve ailleurs dans le *Parzival* de Wolfram ? Ici encore, H. et R. Kahane nous semblent avoir judicieusement résolu la difficulté qui fut souvent discutée à la façon d'une énigme [232]. Les lignes finales du traité hermétiste du *Cratère* concluent par une similitude dont le mot clef est la « pierre magnétique » *(magnêtis lithos)* : « Telle est donc, ô Tât, l'image de Dieu que j'ai dessinée pour toi au mieux de mes forces : si tu la contemples exactement et te la représentes avec les yeux du cœur, crois-moi, enfant, tu trouveras le chemin qui mène aux choses d'en-haut. Ou plutôt, c'est l'image elle-même qui te montrera la route. Car la contemplation possède une vertu propre : ceux qui ont une fois déjà contemplé, elle en prend possession, et elle les attire à soi comme, dit-on, la *pierre magnétique* attire à soi le fer [233]. »

C'est comme une paraphrase de cette exhortation finale que nous donne Wolfram, dans la page où il est dit que « c'est par la vertu de cette pierre que le phénix se consume et devient cendres, mais de ces cendres renaît la vie. C'est grâce à cette pierre que le phénix accomplit sa mue pour reparaître ensuite dans tout son éclat, aussi beau que jamais. » Et Wolfram poursuit : « Il n'est point d'homme si malade qui, mis en présence de cette pierre, ne soit assuré d'échapper à la mort pendant toute la semaine qui suit le jour où il l'a vue. Qui la voit cesse de vieillir [...]. Cette pierre donne à l'homme une telle vigueur que ses os et sa chair retrouvent aussitôt leur jeunesse. Cette pierre porte aussi le nom de Graal [234]. » Nous dirons plus loin que l'ascension d'Hermès, telle que la connaît et la comprend Sohrawardî, nous semble combiner le motif de la pierre magnétique du *Corpus hermeticum* et celui du phénix, et nous nous sentons enclin pour autant à nous rallier au jugement de H. et R. Kahane, concluant que Wolfram nous propose dans cette pierre un synonyme du Graal. Certes, l'équation ne vise pas la réalité matérielle d'un ustensile; c'est une figure, et une figure qui justement

232. H. et R. Kahane, *op. cit.*, pp. 22 ss. et 109.

233. *Corpus hermeticum*, trad. Festugière, II, p. 53. On préfère traduire ici par « pierre magnétique » plutôt que par « aimant », car c'est de la *pierre* qu'il va s'agir.

234. *Parzival*, trad. Tonnelat, II, pp. 36-37.

préserve la relation posée par le *Corpus hermeticum* entre la pierre magnétique et le cratère-graal. En d'autres termes, l'usage du mot « pierre » chez Wolfram ne nous dit rien sur la forme, la matière ou l'usage du Graal. « Rien n'indique que le Graal n'est pas un vase. » En tout cas, la pierre est le *réceptacle* de l'hostie mystique que la "colombe céleste" y dépose chaque vendredi-saint. Ce que nous pouvons y déchiffrer, c'est ceci : « L'âme, symbolisée par le phénix, est attirée par la Monade ou Graal, symbolisé par la pierre magnétique; la purification et régénération de l'âme est symbolisée par la mort dans le feu et la renaissance du phénix [235]. »

Engagés sur cette voie, nos auteurs sont à même de déchiffrer ce qui se cache sous la forme aberrante *lapsit exillis*, et proposent de lire *lapis exilis* (pierre chétive). « Tout ce dont ils se nourrissent (les Templiers du Graal) leur vient d'une pierre précieuse, qui en son essence est toute pureté. Si vous ne la connaissez pas, je vous en dirai le nom : on l'appelle *lapsit exillis.* » On a discuté interminablement à propos de ces lignes. Or nos chercheurs remarquent que la pierre magnétique est généralement qualifiée, chez Claudien (IVe-Ve siècle) par exemple, comme *decolor, obscurus, vilis;* un texte du XIIIe siècle l'appelle une « pierre laide et *noirete* [236] ». La pierre magnétique est donc bien *lapis exilis;* mais, parce que « magnétique », elle est aussi, sous cette apparence, tout autre chose. Quelques lignes avant, Wolfram avait dit : « Une pierre précieuse ». Pour notre part, nous suggérerons qu'il y aurait, au moins typologiquement, à orienter la recherche du côté du symbolisme de la *Pierre noire*, dans la gnose de l'Islam shî'ite, — la Pierre qui est enchâssée dans l'angle oriental du Temple de la Ka'ba. Une longue tradition du VIe Imâm, Ja'far Sâdiq, rapporte qu'elle fut originellement un Ange du paradis, l'Ange compagnon d'Adam, que Dieu « lança » sur cette Terre pour le suivre dans son exil. Tout d'abord Adam ne la reconnaît pas, sous son apparence minérale, chétive, obscure *(lapis exilis)*. Lorsque ses yeux s'ouvrent, il comprend; la Pierre devient la pierre angulaire du pur Temple spirituel. On ne peut que signaler ce motif, sans y insister ici [237].

235. H. et R. Kahane, *op. cit.*, p. 109 et les planches 16, 17, 18 (le phénix et l'*Aiôn*, le phénix « sabéen »); cf. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, pp. 256-260 : *Le Symbole du phénix et le mysticisme hermétique* (et la planche I, reproduisant la mosaïque du phénix à Daphné). Sur Sîmorgh et phénix, cf. *infra* p. 154, n. 248 et chap. V, 3.

236. *Ibid.*, p. 110.

237. Cf. notre étude sur *La Configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle* (Eranos-Jahrbuch XXXIV), pp. 129-136 : *Le secret de la Pierre Noire et le motif de la Perle* (d'après un *hadîth* de l'Imâm Ja'far et le commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî). L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm 1951, p. 474, relève dans le « Titurel » d'Albrecht von Schar-

Quant à ses « sources », Wolfram von Eschenbach les indique, mais d'une façon telle que sur ce point aussi les discussions et les hypothèses ont largement battu la campagne. Trois noms propres ont suscité de grandes difficultés pour les interprètes de Wolfram : le nom de ***Trevrizent***, le sage ermite qui initie Parsifal au mystère du Graal; le nom de ***Flégétanis***, le sage « païen » qui, le premier, écrivit l'histoire du Graal; le nom de ***Kyot*** le Provençal qui la fit connaître à Wolfram. L'ensemble forme un casse-tête; les recherches de H. et R. Jahane nous semblent offrir, pour la première fois, une issue cohérente.

Le nom de Trevrizent tout d'abord. Ici encore nous ne pouvons que récapituler les résultats, sans entrer dans le détail de la marche suivie. Trevrizent est décrit par Wolfram comme un saint et un ascète, un maître et un sage. Il typifie par excellence les adeptes du « Cratère ». L'ensemble des traits qui le singularisent correspondent au portrait spirituel d'Hermès; les traits du mystagogue de la confrérie du Graal reproduisent les traits d'Hermès, mystagogue de la confrérie hermétique. Trevrizent chez Wolfram remplit le rôle d'Hermès dans le *Corpus hermeticum* (IIIe, IVe et XIIIe traités), et il initie Parsifal à la science des étoiles, avec l'autorité d'Hermès, fondateur de la science astrologique. Que convient-il alors de lire sous la forme étrange de son nom (défiguré comme le sont, chez Wolfram, tous les noms de la latinité)? Nos chercheurs ont eu ici une intuition heureuse qui jette une lueur d'éclair sur la voie à suivre. Un enchaînement de déductions philologiques rigoureuses les conduit à proposer de lire sous le nom de Trevrizent, le vieux français *Trible Escient* (triple sagesse, triple savoir) [238]. Dès lors, sous le nom de Trevrizent, le sage à la triple sagesse, ne se cache rien d'autre que la qualification donnée à Hermès par toute la tradition hermétiste : en latin, ***triplex sapientia vel triplex scientia ;*** en arabe, comme le savent également les commentateurs de Sohrawardî, ***mothalleth bi'l-hikmat***, Or, ce terme arabe n'est que la traduction et l'équivalent du grec *Trismegistos* (le trois fois

fenberg les leçons *jaspis exilis, jaspis und silix* etc. A. E. Waite, *The Hidden Church of the Holy Graal*, London 1909, pp. 573 ss., retient l'explication *e caelo veniens* : « *Lapis* exilii = The Stone of Exile, or *Lapis exsulis* = the Exile's Stone. » Il semble que l'idée sous-jacente à tout cela s'accorde avec la lecture de B. Mergell : « *Lapsit exillîs* = lapis lapsus in terram ex illis stellis ». Cf. *Les Romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècles* (Colloques internationaux du C.N.R.S., III), Paris 1956, p. 191.

238. H. et R. Kahane, *op. cit.*, pp. 59-63. Sur la qualification de *trismégiste* telle que l'ont comprise les philosophes de l'Islam, cf. l'ouvrage de Qotboddîn Ashkevârî cité *supra* p. 145, n. 228. La qualification y est expliquée comme se rapportant à la sagesse *(hikmat)*, à la mission prophétique *(nobowwat)* et à la souveraineté *(molk)* d'Hermès.

très grand), et la qualification donnée à Hermès Trismégiste comme Hermès des Hermès.

Cependant Hermès n'est pas seulement le maître, le mystagogue, qui initie ses disciples; il est aussi l'auteur supposé des Traités hermétiques, car il est le sage possédant toute l'encyclopédie du savoir : choses du monde naturel, du monde sidéral, des mondes invisibles. Or, c'est sous ce double aspect qu'il apparaît chez Wolfram, d'une part sous le nom de Trevrizent, à la triple sagesse, d'autre part sous le nom de *Flégétanis* [239]. Ce dernier nom semble rebelle, jusqu'ici, à tout essai de réduction; on ne s'en étonnera pas trop, si l'on songe aux déformations incroyables que les noms grecs ont pu subir à travers leur transcription arabe et leur retranscription de l'arabe en latin, dans les textes alchimiques par exemple (*Hippocratès* aboutissant à *Picatrix; Empédoclès* aboutissant à *Pandolfus* etc.). Il semble plausible que la première partie du nom recèle quelque chose comme l'arabe *falak* (Sphère céleste, Ciel). L'important est que H. et R. Kahane ont rassemblé tout un faisceau de caractéristiques, mettant en parallèle l'image que l'on peut se faire d'Hermès d'après les documents en langue arabe (notamment ses connaissances en astrologie et tout ce qui en dérive) et le personnage de Flégétanis chez Wolfram (expliquant la présence du Graal sur terre). Il y eut entre autres en arabe un grand traité d'astronomie *(al-falakîyat al-kobrâ)* attribué à Hermès. Nos chercheurs suggèrent que le mot *falakîyat* soit pris comme base d'explication pour le nom de *Flégétanis*. Il faut avouer, cependant, que l'explication suggérée comporte un certain résidu; elle demande un achèvement qui peut-être devrait passer par le persan [240]. Quoi qu'il en puisse être, nos chercheurs obser-

239. *Ibid.*, pp. 117-122, 150-151.

240. En vérité le mot n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante. Le recours à l'arabe *al-Falak al-thânî* (la « seconde Sphère céleste », celle d'Hermès) n'est rien moins que convaincant. On s'attendrait en effet, dans ce cas, à quelque chose comme *alfalacetani*. Nous avons nous-même rencontré, en manuscrit, la désignation Hermès *al-falakî* (l'astronome). Récemment, Walther Hinz, reprenant, en l'améliorant, une lecture de J. Görres (1813), propose de s'en tenir au persan *fäläk-dân* (Firmamentkenner). Cf. *Persisches im « Parzival »*, in *Arch. Mitt. aus Iran*, N. F., Bd. 2, 1969, pp. 177 ss. Voir cependant l'article de Paul Kunitzsch in *Z. d. D. Morgenl. Ges.*, Bd 119, Heft 1, 1969, pp. 193-206. Aussi est-ce au personnage même qu'il faut s'attacher et à sa fonction. Or sa vision du nom du Graal inscrit dans les étoiles, prépare, dans le livre IX de Wolfram, le dénouement final du poème (la vision du Graal donnée à Feirefiz par son baptême). Annonce d'une ultime union entre monde islamique et chrétienté, faisant pendant à la vision de la princesse Narkès, mère du XIIe Imâm. Dans la *Queste du Graal* également, la chevalerie est une élite universelle dont la table ronde se recrute aussi bien en « païennie » qu'en chrétienté (cf. *infra* t. IV, liv. VII).

vent judicieusement que d'une part, dans la prophétologie islamique, Hermès est identifié avec Hénoch (lui-même identifié avec Idrîs), et que d'autre part, chez Wolfram, Flégétanis est païen par son père, juif par sa mère et de la lignée de Salomon. Cette double ascendance refléterait fort bien la fusion d'Hermès et d'Hénoch en un même personnage. En outre, on remarquera que, chez Wolfram, Flégétanis insiste sur la nécessité du baptême pour quiconque aspire à voir le Graal; exigence parfaitement cohérente, dès qu'il s'agit du baptême dans le « Cratère hermétique ». D'où, il y aurait lieu d'admettre finalement que, sous les deux noms, Trevrizent et Flégétanis, se cache le double aspect d'Hermès : Trevrizent, le sage à la triple science, est Hermès comme mystagogue; Flégétanis est Hermès comme auteur des Traités hermétiques.

Si l'on adopte cette double identification, il ne reste plus que le problème de la transmission du « matériel » hermétiste arabe à l'Occident, et de la personne de celui qui fut, à l'égard de Wolfram, l'agent de transmission. Ici vient le troisième nom énoncé ci-dessus : *Kyot le Provençal*. Les discussions semblent sans issue, tant que l'on retient pour postulat que Kyot aurait transmis à Wolfram un *Urparzival* dans lequel aurait été déjà construite et contée toute l'histoire de Parsifal, car il n'existe aucune trace d'un tel ouvrage en provençal. De nouveau ici, je ne puis que référer aux indications grâce auxquelles H. et R. Kahane sont amenés à identifier Kyot le Provençal avec Guillaume de Tudèle, contemporain de Wolfram (Kyot = Guillot, diminutif de Guillaume en catalan-aragonais) [241] : Juif converti, dont la langue maternelle était si proche alors du provençal, qu'il pouvait être surnommé, du point de vue linguistique, « Kyot (Guillot) le Provençal ». Il savait le latin, l'hébreu et l'arabe, connaissait l'*abc* (c'est-à-dire, en arabe, l'*abjad*, l'alphabet philosophique, science philosophique et mystique des lettres). Il était expert en géomantie astrologique, et le symbolisme géomantique était alors regardé comme faisant partie de la théologie même [242]. Les pages d'astrologie dans le *Parzival* de Wolfram (attestant, comme on le sait, une connaissance directe de la terminologie arabe) ont bien ce caractère; elles soulignent non pas tant tel ou tel phénomène astral, que sa signification symbolique et l'interprétation que demande celle-ci.

On ne peut insister davantage ici sur le beau livre de H. et R. Kahane, tout en espérant que la rapidité de nos allusions

241. *Ibid.*, pp. 122-127.
242. *Ibid.*, p. 147, avec l'exposé, fort bien documenté, concernant la géomancie, pp. 132-149.

n'aura pas atténué la portée de leur argumentation. Le tableau récapitulatif de leur recherche [243] montre en un parallèle saisissant les correspondances entre les étapes de l'initiation hermétiste et celles du myste de Wolfram, typifié en la personne de Parsifal : non pas simplement un roman pédagogique *(Erziehungsroman)*, mais un poème initiatique. Le même Vase mystique, le cratère-graal, est au centre du IVe traité du *Corpus hermeticum* et du *Parzival* de Wolfram; de part et d'autre, la Monade dans le *Corpus hermeticum* et le Graal chez Wolfram sont le commencement et la racine de toutes choses. « Rien n'existe sans principe. Quant au principe lui-même, il n'est sorti de rien si ce n'est de lui-même, puisqu'il est en effet principe de tout le reste. Étant donc principe, la monade comprend tout nombre, sans être comprise en aucun d'eux [244]. » Ainsi la procession du Graal (les vingt-quatre jeunes filles apparaissant successivement, portant au total dix-sept lumières, jusqu'à ce qu'apparaisse la reine du Graal) est une « représentation du voyage mystique de l'âme vers la Monade, elle-même symbolisée par le Graal [245] ».

Comment se représenter le *Urparzival*? La version originale de l'histoire que raconte Wolfram, fut découverte par Kyot-Guillot à Tudèle (Tolède, avait-on lu jusqu'ici), « écrite en écriture païenne » (arabe). Les détails de la provenance restent secrets. En tout cas, Kyot-Guillot en ouvrit l'accès à Wolfram, selon son propre témoignage. Mais ce ne fut pas sous la forme d'un livre tout fait, d'un conte cohérent, construit et achevé, que Wolfram n'aurait eu qu'à transcrire. Wolfram dit lui-même qu'il a travaillé sans modèle sous la main, c'est-à-dire « sans livre ». Les éléments hermétistes utilisés par Wolfram se trouvent dispersés à travers tout le *corpus* des écrits hermétiques.

243. *Ibid.*, pp. 164-171. La récapitulation comporte (*ibid.*, p. 171) mention d'éléments dont nous ne pouvions faire état ici : éléments religieux (certaines doctrines cathares), politiques (référence à l'Anjou et à la dynastie des Plantagenêts, laquelle, comme l'a très bien vu M. Jean Marx, est inséparable d'une « tradition de Glastonbury » sans laquelle le cours de l' « histoire » du Graal, de Terre Sainte en Angleterre, serait difficilement compréhensible). Ajoutons que, si l'on admet qu'en transposant l'histoire hermétiste en une histoire chrétienne, Wolfram mettait en œuvre sa conviction de l'affinité entre hermétisme et christianisme, on verra alors en Wolfram (comme aussi bien en l'École de Chartres qui manifesta au XIIe siècle un si vif intérêt pour l'hermétisme) un précurseur des hermétistes chrétiens de la Renaissance, et ce n'est point d'une minime importance quant à la signification du cycle du Graal pour toute notre culture spirituelle.

244. *Corpus hermeticum* IV, 10, trad. Festugière, II, p. 52.

245. *Ibid.*, p. 105, et pp. 101-105, pour le symbolisme du nombre des jeunes filles, de la couleur de leurs vêtements, des lumières qu'elles portent, et finalement de la seule-et-unique reine du Graal qui ferme leur cortège.

L'hypothèse que proposent nos chercheurs, c'est que le *Urparzival*, ce fut l'ensemble des doctrines et des symboles qui furent recueillis par Kyot-Guillot et Wolfram, et organisés par celui-ci en l'*histoire* du myste, celle de Parsifal [246].

Il nous apparaît que les éléments hermétistes chez Sohrawardî (rappelons encore qu'une tradition fait remonter l'origine des *Ishrâqîyûn* à la sœur d'Hermès) nous signifient un processus semblable. Nous avons donné ailleurs la traduction du texte dans lequel Sohrawardî décrit l'*ascension extatique* d'Hermès [247]. De même que la vision de sa Nature Parfaite par Hermès, un tel récit porte la trace d'une tradition hermétiste de langue arabe, où serait préfigurée l'histoire du myste que Sohrawardî a orchestrée dans ses propres Récits d'initiation. Hermès est en prière la nuit dans le Temple de la Lumière (c'est-à-dire recueilli en lui-même, en présence du « soleil » de son âme cachée dans le corps matériel). Lorsque « éclata la colonne de l'aurore, il vit une Terre en train de s'engloutir » (sa propre personne physique embrasée, comme le phénix, dans le feu de la Lumière « orientale », celle de son âme éclatant hors des limites du corps matériel, lorsque l'embrase la Lumière des Lumières). Il appelle son « père » à son secours (le *Noûs*, son *agathos daimôn* ou sa Nature Parfaite). Il lui est répondu : « Prends comme câble le rayon de lumière, agrippe-toi et monte jusqu'aux créneaux du Trône. » Hermès est enlevé au Ciel (comme Hénoch avec qui la prophétologie islamique l'identifie, ou comme Élie sur le char de feu). Le rayon de lumière saisi comme un câble qui l'attire et l'entraîne vers les « créneaux du Trône », joue ici le rôle de la *pierre magnétique*, du Graal, chez Wolfram. L'éclatement de l'aurore, nous savons que pour la théosophie « orientale », c'est l'apparition à l' « Orient » mystique,

246. *Ibid.*, pp. 3, 5. Les pages 155-156 suggèrent que, si le *Parzival* dérive, d'une manière ou d'une autre, du *Corpus hermeticum*, il s'ensuit que la question des sources mêmes de Chrétien de Troyes, dans l'œuvre duquel Wolfram a puisé tout en reprochant à l'auteur d'avoir commis certaine altération, pourrait être posée sous un nouveau jour. Disons que l'on a exagéré parfois la tendance à traiter comme fiction littéraire le mystérieux livre remis à Chrétien par le comte Philippe de Flandre, et à sous-estimer la portée du *silentium mysticum* observé par l'ermite dans l'enseignement de la prière secrète. Même si l'on ne constatait que des affinités, indépendamment de « sources » au sens historique du mot, le cycle du Graal exige une autre herméneutique que celle qui, par piété ou par routine, se contente d'y retrouver, symbolisés ou non, les enseignements de l'Église officielle. C'est un peu trop négliger les structures que d'identifier comme « cisterciens » des éléments inséparables d'un ensemble qui exclut cette identification.

247. Cf. *supra* p. 138, n. 219 : voir dans notre livre *Terre céleste*, pp. 191 ss., la traduction complète du récit de l'extase d'Hermès avec celle des commentaires.

de la splendeur de Lumière de Gloire ou *Xvarnah*. Le retour à cet « Orient » est pour le myste le matin de son apothéose. Au lever de ce matin — ou de ce printemps — nous verrons intervenir chez Sohrawardî le mystérieux oiseau *Sîmorgh*. Dans la mesure où l'on peut identifier Sîmorgh et phénix, c'est le motif du phénix, évoqué chez Wolfram, que nous voyons reparaître chez Sohrawardî [248]. Mais il s'agit d'un embrasement mystique : l'incandescence de l'âme en la lumière « orientale », c'est-à-dire celle du *Xvarnah* ou du Graal. S'il est arrivé que certains Harraniens, voire certains Indiens, au haut Moyen Age, stimulés par l'histoire d'Hermès se soient livrés aux flammes du feu matériel, c'est une des tragédies du *sensus litteralis* entendu littéralement [249].

L'ascension d'Hermès, c'est l'atteinte à la source de la Lumière et de la Vie, celle que le myste de Sohrawardî atteint au Sinaï mystique, au Rocher d'émeraude (Montagne de Qâf, Mont Salvat) à la fin du « Récit de l'exil occidental ». Et c'est pour le *shaykh al-Ishrâq* le même événement dans le monde du *Malakût* que les extases de Kay Khosraw et de Zoroastre ravis en présence des « sources de la Lumière de Gloire » *(Xvarnah)*. Éclatement de l'aurore, l'âme se levant à l' « Orient », à l'horizon du monde de la pure Lumière, c'est cela même pour Sohrawardî la vision du *Xvarnah* (le lien entre l'aurore et le *Xvarnah* est déjà marqué dans l'Avesta par le nom de la « montagne des aurores »). Le héros « oriental » est transféré au monde mystique de Hûrqalyâ; il est occulté vivant à ce monde, comme le fut Kay Khosraw, comme le fut le Douzième Imâm des Shî'ites, comme l'est désormais le Saint Graal. Que l'on dise que Parsifal rapporte le Saint Graal en Orient, ou qu'il soit rapporté par Galaad à Sarras d'où il est enlevé au Ciel, l'événement signifié, il y aura lieu de le redire, est le même, car « Orient » et « Sarras » sont, comme Hûrqalyâ, des lieux du « huitième climat » invisibles aux sens de ceux qui n'ont pas été « baptisés dans le Cratère ». Ce transfert est la transfiguration du myste anticipant son eschatologie personnelle. Sohrawardî le dira dans un magnifique « récit du Graal » dont Kay Khosraw est le héros (*infra* § 5).

Ainsi d'une part, du fait de la recherche que nous venons d'analyser, le Saint Graal du *Parzival* de Wolfram nous reconduit à l'hermétisme. De la finalité de la gnose hermétiste nous rencontrons une attestation convergente dans le motif de

248. Cf. *supra* p. 148, n. 235, et A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* III, Paris 1953, pp. XI-XII, sur le phénix comme symbole le mieux adapté « à une religion qui veut être une pure *religio mentis* ».

249. H. et R. Kahane, *op. cit.*, p. 112, réf. à D. A. Chwolsohn, *Die Ssabier und Ssabismus*, Saint-Pétersbourg 1856, II, pp. 602 et 778, n. 4.

l'ascension d'Hermès chez Sohrawardî, pour qui le sens de cet épisode mystique est le même que celui des visions de Kay Khosraw et du prophète Zoroastre. Tous sont des héros de l'épopée mystique qui les reconduit à l' « Orient », ce qui veut dire à la Splendeur de Lumière, l'*Ishrâq*, que les anciens Perses désignaient comme *Xvarnah*. Voici alors, que, d'autre part, le *Xvarnah*, la Lumière de Gloire, va nous reconduire au Saint Graal, si nous suivons le fil de la seconde recherche que nous annoncions ci-dessus. Le cercle se referme, un cercle dont la « théosophie orientale » de Sohrawardî est à la fois le centre et la périphérie, comme il en va pour les cercles spirituels à la différence des cercles naturels.

Cette seconde recherche, avons-nous dit, est l'œuvre d'un savant zoroastrien, Sir Jahangîr C. Coyajee; elle remonte déjà à une trentaine d'années [250]. Elle ignore malheureusement l'œuvre du *shaykh al-Ishrâq* (encore inédite, il est vrai, à l'époque). Pourtant, si le lien que cette recherche tend à établir entre le *Xvarnah* et le Saint Graal, entre la chevalerie iranienne de Kay Khosraw et notre chevalerie du Graal, se révèle plausible, il nous apparaît que l'intervention des héros de l'épopée iranienne dans les récits mystiques de Sohrawardî, où leur geste héroïque s'achève en épopée mystique, confère à la mise en connexion une évidence d'un autre ordre. En effet, si la recherche précédente suivait, dans les textes mêmes, la trace reconduisant de Wolfram à l'hermétisme de langue arabe, l'itinéraire reconduisant du *Xvarnah* au Graal ne dispose malheureusement pas de points de repère aussi précis. En revanche, nous savons déjà que cette distance idéale, Sohrawardî l'avait franchie avec aisance : elle se situe dans son œuvre entre la vision du *Xvarnah* accordée à Kay Khosraw et le « récit du Graal » dont Kay Khosraw est le héros. A partir de lui, en tout cas, la connexion est établie, et propage ses effets dans tout le passé. C'est pourquoi nous parlons d'une évidence « d'un autre ordre » : celle des *faits spirituels* constituant l'histoire de l'âme qui, toujours au présent, brise l'irréversibilité du temps; ce n'est pas simplement la conjecture qui résulte de la reconstitution de traces matérielles évanescentes d'un passé disparu.

Le chaînon médiateur par lequel le savant zoroastrien suggère

250. Il s'agit d'un ensemble de recherches de Sir Jahangîr C. Coyajee dont le texte remplit tout le volume 33 du *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, Bombay 1939. Nous en indiquons brièvement ici le sommaire : I. *Theology and Philosophy in Firdausi* (pp. 1-36). II. *The Legend of the Holy Grail : Its Iranian and Indian Analogous* (pp. 37-126). III. *The Round Table of King Kai Khusrau* (pp. 127-194). IV. *An Iranian Odyssey* (Gushtasp in Rûm) [pp. 195-222]. V. *The Episode of Isfandiar* (pp. 223-250).

que le lien s'établit entre la chevalerie iranienne et celle du Graal, est constitué par une forme religieuse autre que l'hermétisme, à savoir le mithraïsme. Aussi bien ces deux formes de religion initiatique ne furent-elles pas sans interférence, antérieurement déjà à ceux que nous appelons les « néoplatoniciens de Perse ». La situation à laquelle entend faire face M. Coyajee, nous pouvons, à grands traits, et en suivant aussi fidèlement que possible ses indications, la présenter comme suit [251]. On a dépensé beaucoup d'ingéniosité et de travail pour expliquer la légende du Saint Graal (par le culte d'Adonis, par les mystères d'Éleusis, par ceux de Samothrace etc.), tandis qu'à relever les analogies iraniennes, on rendra plausible une hypothèse qui aurait le mérite d'expliquer un certain nombre de choses. En fait, rappelle notre auteur, il est resté difficile d'expliquer comment s'est opérée la liaison entre le thème et la légende du Graal sous sa forme chrétienne et tout le cycle celtique comportant le motif du Graal, la *saga* du roi Arthur et de la chevalerie de la Table Ronde. Les uns ont pensé que ce fut l'œuvre de Robert de Boron; d'autres, que celui-ci l'avait déjà trouvée établie dans quelque source latine antérieure; d'autres, que ce fut l'œuvre de Chrétien de Troyes [252]. (Dans le cycle germanique, tel que le représente l'œuvre de Wolfram, intervient un nouvel événement, celui qui justement mit la recherche précédemment analysée ici, sur la voie de l'hermétisme.)

Or, les analogies iraniennes formeraient finalement, selon notre auteur, un faisceau d'indices conduisant à faire admettre, dans le cycle du Graal, la présence d'éléments dérivés de l'épopée iranienne. En premier lieu, ces analogies permettraient de reconnaître une même représentation dans celle du Saint Graal et celle du *Xvarnah*, la Lumière de Gloire. L'idée du *Xvarnah* est liée organiquement à l'idée d'une chevalerie groupée autour de la lignée de ses détenteurs (nous avons rencontré chez Sohrawardî le même thème inspiré par les propos du Ier Imâm du shî'isme). Parmi ces détenteurs ressort le personnage de Kay Khosraw (figure centrale chez Sohrawardî, puisqu'il est l'éponyme des *Khosrawânîyûn*, les théosophes ou sages « orientaux », *ishrâqîyûn*). Kay Khosraw sera mis en comparaison par notre auteur avec Parsifal et avec le roi Arthur.

251. Pour ce qui suit, cf. Coyajee, *The Legend of the Holy Grail*, pp. 80-126.

252. *Ibid.*, p. 101. Pour ce qui concerne l'origine et les élémenta celtiques du cycle du Graal, voir les deux ouvrages de Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, Paris 1952, et *Nouvelles recherches sur la légende arthurienne*, Paris 1965. Dans le premier de ces ouvrages, M. Jean Marx accepte, en gros, les rapprochements esquissés par Sir J. Coyajee entre le Graal et le *xvarnah* iranien.

Mais alors, s'il s'agit de déceler une voie historique positive, il nous faut retrouver la trace matérielle d'une rencontre entre celtisme et iranisme. Pour M. Coyajee la forme sous laquelle, du côté iranien, s'opéra le contact, fut la religion de Mithra, le mithraïsme.

D'une part, il y a le lien spécial qu'établissent les hymnes de l'Avesta entre Mithra et le *Xvarnah* (cf. le *Zamyad Yasht* et le *Mihr Yasht*). Partout où le culte de Mithra apparaît, le culte du *Xvarnah* l'accompagne (*Xvarnah* : Gloire et Destin, nous le rappelons; le terme de « *Xvarnah* royal » fut traduit en grec par *Tykhê Basileos*). Il y a tous les détails de l'iconographie mithriaque : les vases, plateaux et cratères figurant sur les sculptures de Mithra tauroctone, et évoquant le rituel de la célébration de ses mystères, les fêtes de communion mithriaques. Mithra, juvénile figure, armé de l'épée et de la lance; sur les monnaies de Bactriane, le Xvarnah est représenté comme un dieu armé de la lance etc. Cratère, épée, lance, autant d'objets typiques dans la littérature du Graal.

D'autre part, M. Coyajee montre qu'il y a une communauté d'idéal entre sodalité mithriaque et confrérie du Graal. Quête de la Source de la Vie, idéal de pureté morale et physique, lien de fraternité étroite (peut-être a-t-on un peu trop parlé du mithraïsme comme d'une religion de « soldats »; en fait, ce n'est point que les militaires de profession y aient été particulièrement appelés, mais inversement ce sont les initiés qui, comme tels, recevaient le nom de *miles, milites ;* ce n'est pas tout à fait la même chose. Observons, en passant, que le terme *miles* désigne, en latin médiéval, précisément le « chevalier »). Ce lien de fraternité est noué au service d'une cause que l'on peut mettre en comparaison dans l'iranisme sous-jacent au mithraïsme et dans la chevalerie de la Table Ronde. Tout cela offre matière à méditation, certes. Malheureusement les destructions ont été telles que nous ne saurons jamais que peu de chose concernant le rituel et l'initiation mithriaques (nous nous sommes référé plusieurs fois ici au texte connu sous le nom de « Liturgie de Mithra »). Il est vrai que ce qui importe essentiellement, c'est de connaître la direction de l'itinéraire mystique proposé de part et d'autre. Le myste de Mithra était initié au voyage de l'âme vers les Iles de Lumière, dans l'Océan stellaire, par-delà les sphères planétaires, — auxquels convergent peut-être les voies menant nos chevaliers vers Avalon ou vers Sarras, comme aussi vers l'Ile Verte, résidence du XII[e] Imâm, ou vers le « Paradis d'Occident », celui d'Amithaba, le Bouddha de Lumière infinie, selon le bouddhisme japonais de la Terre Pure, puisqu'il s'agit toujours du « monde de Hûrqalyâ », le « huitième climat »,

et que cet « Orient » intermédiaire est encore à l'occident par rapport à l' « Orient majeur » du *Jabarût*.

Revenons de ces lointains pour jeter un coup d'œil sur nos cartes, où, bien entendu, ne sauraient figurer les cités du « huitième climat ». Mais une question intéressante ne laisse pas moins de se poser au niveau de la cartographie, à savoir la question concernant les points géographiques de rencontre entre sacerdoce mithriaque et sacerdoce celtique. M. Coyajee rappelle à ce propos l'énorme diffusion du mithraïsme en Gaule, en Italie, en Grande-Bretagne, en Germanie romaine. Les vestiges de *Mithraea* ont été repérés en nombre considérable. Inversement on peut parler d'une extension du druidisme depuis l'Irlande jusqu'à l'Asie Mineure (Galatie). Or, là même, en Asie Mineure, des colonies de Mages étaient établies depuis les Achéménides (et nous avons eu occasion de rappeler précédemment ici le lien de ces Mages avec le culte de Mithra). La rencontre entre tradition iranienne et tradition celtique, entre Mages et Druides, est plus que vraisemblable et plausible. Les traditions mithriaques auront pu ainsi entrer dans les croyances celtiques bien avant l'avènement de l'Empire romain.

Certes, il n'y a aucune objection à émettre contre cette vue d'ensemble, bien que, faute de textes, la vraisemblance ne puisse se hausser jusqu'au degré de certitude que comporte une doctrine explicitement formulée. Ici la recherche ne peut que s'attacher à dégager les analogies; elle est dans des conditions moins heureuses que dans le cas de l'hermétisme de Wolfram, où la comparaison attentive des textes est possible. C'est pourquoi, pour ce qui nous importe ici, mieux vaudra, semble-t-il, rester phénoménologue jusqu'au bout, c'est-à-dire nous attacher essentiellement à comprendre quelles sont les choses qui *se montrent* à Sohrawardî, en comprenant comment et pourquoi elles se montrent à lui telles qu'elles *se montrent*. C'est à partir du *fait spirituel*, fait accompli mais *spirituellement accompli*, tel que le constituent sa vision et sa décision résolue, où se conjoignent visions d'Hermès et de Zoroastre, Lumière de Gloire et Saint Graal, — que nous avons à comprendre le secret (le *bâtin*) qu'il nous montre, et comment et pourquoi il nous le montre. C'est pourquoi nous avons préféré ici ne parler ni de migrations de symboles, ni d'histoire des idées, ni de grands « courants », ni de récurrences des archétypes de l'inconscient, toutes explications qui conviennent, à condition que l'on accepte la clause plus ou moins agnostique selon laquelle la seule chose intéressante et accessible serait en quelque sorte *le* « geste » d'un penseur ou d'une doctrine, non point réellement *ce que* ce geste veut nous montrer en fait.

Or, ce que veut nous *montrer* Sohrawardî, c'est la direction de l'*Ishrâq*, du *Malakût*, le monde spirituel. C'est là que s'accomplissent tous les événements qui importent à la théosophie « orientale », ceux dont Hermès, Kay Khosraw et Zoroastre sont les héros. Le *Malakût* n'est ni passé ni avenir, ni dépassé ni restant « encore à faire »; il est en soi Présent, et d'une présence absolue, c'est-à-dire absoute de toutes les conditions que nous imposons à ce que nous déterminons comme passé ou comme avenir. Est-il possible de le faire se montrer en menant la phénoménologie « jusqu'au bout »? Ce « dévoilement du caché » *(kashf al-mahjûb)*, c'est cela même que produisent Sohrawardî et les siens en nous *montrant* ce qu'ils nous montrent, l' « Orient » qui n'est plus sur nos cartes, — où la *geste* des héros se poursuit et s'achève en une *geste* mystique, et où *eo ipso* se rencontrent chevalerie iranienne et chevalerie du Graal. Cette « orientation » étant mise en acte avec le *shaykh al-Ishrâq*, pourront alors fructifier les analogies que relève M. Coyajee, notamment celles concernant le *Xvarnah* et la personne de Kay Khosraw [253].

2. - *Les formes de manifestation et la lignée du Xvarnah et du Saint Graal*

De nouveau ici nous ne pouvons relever, à grands traits encore, qu'un petit nombre des multiples comparaisons proposées par le savant zoroastrien, tout en indiquant la voie dans laquelle il nous semble que doivent être engagées, pour être réellement signifiantes, les observations concernant les formes de manifestation du *Xvarnah* et du *Graal*, ainsi que la sainte lignée de leurs détenteurs ou gardiens.

Il est juste d'observer [254] que ni le *Xvarnah* ni le Saint Graal n'ont une forme spécifique qui nous soit décrite, mais l'une et l'autre ont des formes de manifestation semblables, d'où dérivent certaines propriétés générales communes. Comme on le

253. On ne peut citer ici que pour mémoire les recherches sur le Graal et l'Iran, publiées jadis par F. v. Suhtschek, in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 82 (1928), pp. LXXX ss., les frontières entre l'explication philologique et le calembour y restant un peu trop indécises. — Pour récapituler les deux recherches analysées ici, disons que l'une nous invite à pressentir dans le *Urparzival* le motif de l'ascension d'Hermès, de l'initiation du myste, de la *Queste* (le « chant de la Perle »), et que l'autre nous invite à y retrouver la lignée et le charisme du *xvarnah*. La conjonction de l'une et de l'autre s'accorde remarquablement avec les intentions de Sohrawardî.

254. Pour ce qui suit, cf. Coyajee, *op. cit.*, pp. 50-56 (nous renonçons à reproduire ici les multiples références aux textes avestiques et autres).

sait, le Saint Graal n'était « ni de bois, ni de métal, ni de pierre, ni de corne, ni d'os »; cependant il pouvait assumer certaines apparences matérielles (vase, coupe, écuelle, pierre) accompagnant celles des autres « Objets merveilleux » (la lance, l'épée). Le *Xvarnah* est, lui aussi, spirituel en son essence, à tel point qu'il est d'abord l'enjeu d'un combat entre puissances célestes et contre-puissances ahrimaniennes. Mais il peut assumer, lui aussi, la forme d'une coupe, d'une pierre, d'une lance, d'une flamme, voire d'un oiseau (quand il abandonne le roi Yima), d'un bras de mer (quand il échappe à Afrâsyâb le Touranien).

Dans le cycle épique iranien, parmi les formes « matérialisant » le *Xvarnah*, il y avait celle d'une pierre, un talisman (une théurgie) doué de propriétés surnaturelles. Kay Khosraw en avait hérité de ses lointains ancêtres. Ce talisman possédait des vertus curatives extraordinaires; il pouvait rendre la raison aux hommes frappés de démence, et ramener les morts à la vie (nous avons vu ci-dessus que le *Xvarnah* était aussi l'énergie qui cohère l'être d'un être, sa « lumière » et son « destin »). Ce talisman communiquait le courage et toutes les vertus de l'énergie spirituelle garantissant la victoire. De même, dans l'épopée de Wolfram von Eschenbach, la Pierre « qui est aussi appelée le Graal », apportée du Ciel par les anges, confiée à la garde d'une chevalerie mystique, communique à ceux qui la contemplent vertu de longévité, voire d'immortalité, parce que le Graal est la source de la Vie.

La forme de la coupe est non moins célèbre. Il suffira d'évoquer ici l'objet central du cycle chrétien du Graal. Identifié avec le calice de la dernière Cène, confié à Joseph d'Arimathie qui y avait recueilli le sang du Christ, le saint *Vaissel* est apporté dans l'Ile Blanche (c'est-à-dire la Grande-Bretagne) par un groupe de mystérieux messagers ayant à leur tête, selon les moments du cycle, tantôt (chez Robert de Boron) le beau-frère de Joseph d'Arimathie, Bron, lequel reçut la première royauté de la sainte Lignée, tantôt (v.g. dans le Lancelot en prose) le fils de Joseph d'Arimathie, Joséphé, mystique figure de premier et unique évêque chrétien. De toute façon, il ne s'agit pas d'un voyage dont les modalités et les étapes puissent être reportées sur nos cartes; c'est d'un transfert d'un autre ordre qu'il s'agit. Les vertus surnaturelles de cette coupe, les motifs de la « *queste* du Graal », ces thèmes remplissent toute notre littérature du Graal (on exprime le vœu que le « Canon des écritures du Graal » soit enfin un jour intégralement réuni en une même édition et en une langue moderne accessible au lecteur de bonne volonté).

Or, la coupe est aussi l'une des formes de manifestation du *Xvarnah*. Cette coupe est désignée, dans le cycle iranien, comme *Jâm-gîtî-nemâ*, « la coupe (le Graal) qui montre

l'univers, ou « miroir de l'univers ». C'est une coupe dans laquelle, au moment de l'équinoxe du printemps, peut être contemplé tout le cosmos, non pas tant les affaires des « sept climats » du monde terrestre, que celles d'un monde invisible dont les planètes et les constellations ne sont que les signes. Mais pour atteindre à cette contemplation il faut être un « hiératique », tel Kay Khosraw, qui soit investi du *Xvarnah* royal. Le poème de Sohrawardî cité plus loin, et dont Kay Khosraw est le héros, est de ceux qui suggèrent au mieux la signification mystique du Graal iranien. Le thème de la coupe est passé dans toute la littérature mystique persane (*Jâm-e Jam*, le Graal de Jamshîd).

Les thèmes de la lance et de l'épée sont également en consonance. C'est armé de la lance surnaturelle que Kay Khosraw donne l'assaut à la forteresse maléfique du magicien. La lance est projetée contre la muraille; le sombre château-fort disparaît; les démons qui l'occupaient se dispersent; à sa place apparaît un autre château, splendide, baigné dans la lumière et les fleurs. Kay Khosraw se révèle dans cet acte comme le détenteur du *Xvarnah* et successeur de Kay Kâûs. Il est « celui qui connaît la *signification* de la lance ». D'autre part, c'est lorsque Parsifal pose enfin la question concernant la *signification* de la lance et du Graal, que cesse l'enchantement, l'interdit magique qui immobilisait la nature dans la désolation ,la stérilité, le dépouillement. De nouveau la Terre vibre de l'éclat des fleurs et du chant des oiseaux [255]. Mais l'épopée iranienne connaît également, comme notre cycle du Graal, le cas du chevalier qui échoue (le cas de Farîborz). « Celui dans la main de qui l'épée se brise », typifie le chevalier dont la quête s'achève par un échec. Quant au « château du Graal », le personnage de Kay Khosraw nous permettra de l'évoquer ci-après.

Bref, pour récapituler à grands traits, on peut dire ceci : il y a, de part et d'autre, l'idée d'une vertu ou puissance mystérieuse dont un Objet merveilleux, talisman ou théurgie, est la forme de manifestation, et est entouré d'une *aura* de sacralité comme la plus sainte des reliques [256]. Cet Objet merveilleux, qu'il soit une forme du *Xvarnah* ou qu'il soit le Graal, dispense une nourriture d'immortalité et l'illumination de la connaissance. Celui qui détient la plénitude du *Xvarnah*, possède avec les dons correspondant aux perfections « hiératiques », la force victorieuse du chevalier. Le *Xvarnah* passe successivement d'un héros à l'autre, sans que cela dépende de l'entremise d'un

255. Cf. la Continuation de Gerbert de Montreuil, A. E. Waite, *op. cit.*, pp. 229-230.
256. Coyajee, *op. cit.*, pp. 43 ss.

agent visible. C'est ce qui conduit M. Coyajee à mettre en parallèle l'idée de la lignée royale des détenteurs du *Xvarnah* et celle de la lignée des gardiens du Graal.

Comme le Graal apporté sur terre par les Anges et confié à des chevaliers qui sont les hommes les plus purs, le *Xvarnah* s'origine aux puissances de Lumière; il appartient initialement à Ohrmazd, à ses archanges, aux *Yazatas*, à tous les êtres de lumière, ceux du monde spirituel invisible *(mênôk)* et ceux du monde terrestre matériel *(gêtîk)*. Il passe de l'un à l'autre des souverains des deux premières dynasties légendaires de la *geste* iranienne : les Pîshdâdiyân (les « législateurs ») et les Kayânides, de Kay Qobâd à Kay Khosraw. Il passe à Zarathoustra/Zoroastre, le prophète de la religion d'Ohrmazd (Ahura Mazda, le «seigneur-Sagesse ») et au roi Vishtaspa, son protecteur. Il passe au dernier fils de Zoroastre, celui qui doit naître à la fin de notre *Aiôn*, en quelque sorte *Zarathustra redivivus* (le dernier Saoshyant qui est envers Zoroastre dans un rapport analogue à celui du XIIe Imâm envers le prophète Mohammad). La Lumière de Gloire « accompagnera le victorieux Saoshyant et ses amis, quand il fera un monde nouveau, soustrait à la vieillesse, à la mort, à la décomposition; éternellement vivant, éternellement croissant [257]... » Remarquons ici que l'idée eschatologique, caractéristique de toute la spiritualité iranienne, comporte *eo ipso* l'occultation présente du *Xvarnah*, comme elle comporte l'occultation présente du XIIe Imâm, par la même implication qui comporte l'occultation du Graal. Cette jonction serait le lieu idéal où rechercher l'idée commune à tous ceux que Sohrawardî dénomme les Khosrawâniens (les *Khosrawânîyûn*) et à la chevalerie du Graal, et avec elle le fondement d'une éthique commune par laquelle les uns et les autres se dévouent *incognito* au même combat. Leur force, aux uns et aux autres, est sacrée et invincible, tant que cet *incognito* demeure.

Le combat pour le *Xvarnah* a « commencé dans le Ciel »; pour lui, entrent en lice l'Esprit-Saint d'Ohrmazd (Spenta Mainyu) et Ahriman (Angra Mainyu) (*Yasht* XIX, 46). La hiérohistoire du *Xvarnah* sur terre est la manifestation et la continuation, dans le monde matériel visible, du combat entre les puissances ôhrmazdiennes de Lumière et les contre-puissances ahrimaniennes de Ténèbres. Sous ce point de vue encore, serait à envisager ce qu'il y a de commun entre la dynastie iranienne des Kayânides et la dynastie des gardiens du Graal. Mais nous avons l'impression que les intentions de M. Coyajee,

257. Cf. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II, p. 638, et notre livre *Terre céleste*, index s. v. *Saoshyant*.

comme historien comparatiste, vont beaucoup plus loin (il est étrange que sur le terrain mouvant des faits et des vestiges matériels, l'historien critique ose aller beaucoup plus loin que le phénoménologue, tandis que, dès qu'il s'agit de reconnaître et de fonder les faits spirituels comme tels, c'est le phénoménologue qui ose aller de l'avant). Le savant zoroastrien relève les analogies qui lui permettent de mettre en correspondance le personnage du vieux roi Kay Kâûs et celui de Titurel; le personnage de Siyâvakhsh, fils de Kay Kâûs, et le personnage d'Amfortas, le « roi méhaigné »; enfin le personnage de Kay Khosraw et celui de Parsifal. Le vieux roi Kay Kâûs aspire à la venue du héros de sa lignée (son petit-fils) auquel sera transféré le *Xvarnah*. Parce que Siyâvakhsh, son fils, a été tué par ordre du roi du Touran, le pays d'Iran est désolé et dévasté. Une voix du ciel informe les Iraniens que, s'ils veulent que cessent la désolation et la ruine, il leur faut aller à la quête du futur détenteur du *Xvarnah*. Lorsque Kay Khosraw réussit à occire le Touranien maléfique, voici que la terre d'Iran se couvre de floraisons nouvelles [258], comme le domaine du Graal après le retour de Parsifal. L'on aurait ainsi, selon notre auteur, une lignée iranienne coïncidant avec la lignée du Graal dans le cycle germanique.

Mais, comme on le sait, la lignée des gardiens du Graal n'est pas la même, telle que nous la trouvons chez Wolfram, c'est-à-dire dans le cycle germanique, et telle que nous la trouvons, par exemple, dans le *Joseph* de Robert de Boron et le cycle qui en dérive. Difficultés et discussions n'ont pas manqué à ce sujet. On ne fera état ici que de l'aspect qui retient l'attention de M. Coyajee. Il y a la prière par laquelle Joseph d'Arimathie demande que la garde du Graal reste chez ses descendants. Faut-il entendre par ces derniers la lignée d'une famille selon la chair ou la lignée d'adeptes mystiques? Or, le *Zamyad-Yasht*

258. Coyajee, *op. cit.*, pp. 62-63. Malheureusement M. Coyajee croit possible d'homologuer le personnage d'Afrâsiyâb le Touranien à celui du Roi-Pêcheur, tel qu'il se présente dans le roman gallois *Peredur*. Y a-t-il là même une hostilité du Roi-Pêcheur envers Peredur-Parsifal, telle qu'elle permettrait cette homologation? Afrâsiyâb le Touranien fut, certes, le grand-père maternel de Kay Khosraw, et s'efforça vainement, à plusieurs reprises, de conquérir le *Xvarnah* par la force, en le « pêchant » dans les eaux mystiques. Mais on ne peut, en bonne phénoménologie, isoler quelques traits d'une figure pour procéder à une homologation. Or l'ensemble du personnage d'Afrâsiyâb, dans la tradition iranienne, résiste décidément à son homologation avec le Roi-Pêcheur dans notre cycle du Graal, outre que le *Peredur* n'apparaît pas tout à fait comme un « texte canonique » appartenant au cycle de la Queste du Graal. C'est en fait Kay Kâûs (aïeul paternel de Kay Khosraw) qu'il serait possible d'homologuer au Roi-Pêcheur, cf. *infra*.

(l'hymne à la *Dea terrestris*) [259] décrit comment le *Xvarnah* s'attacha et passa successivement à huit rois d'une lignée commençant avec Kavi Kavata (Kay Qobâd) et s'achevant avec Kavi Husravah (Kay Khosraw). C'est la lignée des Kayânides, telle que la décrit à son tour le *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî. De même, certains textes permettent, d'autre part, d'identifier huit gardiens du Graal depuis Joseph d'Arimathie jusqu'au roi Pellès. Il s'en faut cependant de beaucoup que la réduction à ce schéma aille sans difficulté. Mais M. Coyajee estime que, si l'on consent à identifier la lignée des huit Kayânides, gardiens du *Xvarnah*, avec la sainte Lignée du Graal, toutes les difficultés que posent les versions différentes concernant le lien de parenté entre le gardien du Graal et celui qui achève la Quête, sont levées. La désolation dans le Domaine du Graal s'explique alors par le meurtre de Siyâvakhsh, fils de Kay Kâûs et détenteur du *Xvarnah*, tué traîtreusement par Afrâsiyâb le Touranien dont il était devenu le gendre [260]. Finalement, les personnages de Kay Khosraw et de Parsifal transparaissent l'un dans l'autre comme héros de la conquête ou de la reconquête du *Xvarnah* ou du Graal.

La conséquence d'une telle proposition serait alors de ramener purement et simplement la *geste* arthurienne du Graal à la geste iranienne du *Xvarnah* comme à la source dont elle dérive, et avec laquelle, par conséquent, elle s'identifierait à l'origine. La proposition se satisfait peut-être trop vite de faits matériels et extérieurs, tout comme s'il s'agissait de montrer les antécédents du Cid de Corneille chez ses prédécesseurs espagnols, ou de montrer que telle ou telle tribu gauloise dérive de telle autre. C'est pourquoi, au point de vue du phénoménologue, la proposition semble à la fois aller *trop loin* et cependant rester *en deçà* de ce qui est réellement en cause. Elle va trop loin, parce que cette thèse de l'identification matérielle est extrêmement vulnérable; du coup, nous risquons de perdre le bénéfice acquis grâce aux analogies relevées. Et tout en nous le faisant perdre, elle reste en deçà des conséquences de ces analogies, en tant que ces dernières nous permettent d'entrevoir l'aire d'une spiritualité commune à l'idée du *Xvarnah* et à l'idée du Graal. Mais une chose est de dire que les Kayânides sont par rapport au *Xvarnah* ce que la sainte Lignée est par rapport au Graal; autre chose est de dire que la seconde s'identifie *historiquement* avec la première. Douter de cette identification matérielle, ce

259. Cf. notre livre *Terre céleste*, index s. v. *Zamyat*.
260. Coyajee, *op. cit.*, pp. 63-64.

n'est nullement renoncer à voir les analogies relevées, mais il s'agit de les valoriser comme elles l'exigent, en s'inspirant de la façon dont les eût valorisées Sohrawardî, c'est-à-dire en comprenant la nature du lien que lui-même établit entre *Khosrawânîyûn*, sages théosophes de l'ancienne Perse, et les *Ishrâqîyûn*, théosophes de la lumière en Iran islamique. Certes, l'historien qui ne peut se prononcer que sur les faits matériels, branle la tête devant un *fait* qui échappe aux catégories de la science positive, et dont on ne peut rendre compte causalement en remontant du même au même. Lorsqu'il arrive à un philosophe de reconnaître ses ancêtres spirituels et d'en revendiquer l'ascendance, il ne s'agit pas d'une succession d'ayants droit, légalisable par des documents d'archives. Et c'est un événement qui *innove*, qui s'accomplit dans l'histoire de l'âme et dont le retentissement, jusque dans son passé, est capable de remodeler celui-ci, si bien qu'on ne peut « expliquer » l'événement en le ramenant à quelque antécédent. Ou plutôt l' « antécédent » est ailleurs, au niveau d'un monde dont la réalité historique en ce monde-ci n'est que la manifestation éphémère.

Un trait commun à la dynastie kayânide et à la dynastie du Graal, c'est qu'elles échappent l'une et l'autre aux classifications chronologiques de nos traités d'histoire. Les tentatives faites pour assimiler les Kayânides aux Achéménides bien connus chez les Grecs, ont échoué. Voici donc une lignée de héros aux gestes et aux traits précis, dont la tradition se perpétue depuis l'Avesta jusqu'au *Shâh-Nâmeh*, mais auxquels nous ne pouvons pas assigner de dates (pas plus qu'à Zoroastre, les différentes datations proposées valant chacune à titre d'approximation). Les Kayânides ne font leur entrée dans l'histoire que par l'incantation sonore de l'hymne qui les célèbre ou de l'épopée qui les *dit ;* et pourtant les événements de leur *geste* sont parfaitement réels, mais d'une réalité dont la dimension est autre que celle de l'histoire que raconte Jules César, par exemple, dans ses « Commentaires ». C'est pourquoi, plutôt que de « préhistoire mythique » nous préférons parler d'une *archéhistoire*, laquelle serait envers l'histoire dans un rapport analogue à celui de l'archétype envers le type. De même la lignée du Graal n'entre dans l'histoire que comme la lumière d'un sanctuaire éclairant à travers un vitrail la nuit extérieure. Quelle commune mesure avec les « Commentaires » de César ? Mais au lieu de restreindre, disons plutôt que ce n'est *rien de moins* que comme cette lumière, que la hiérohistoire du Graal est projetée sur une scène où elle ne peut pas même être fixée, car rien ne l'y faisait prévoir ni ne permet de l'y mesurer.

La lignée du Saint Graal n'a aucune place dans l'histoire

ecclésiastique officielle. Elle n'entre pas même en compétition avec la succession du Siège apostolique; elle l'ignore purement et simplement. Au lieu de Pierre ou de Jacques, il est parlé de Joseph d'Arimathie et du mystérieux Joséphé. L'évocation de la dynastie normano-angevine des Plantagenêts, dans certains monuments du cycle du Graal, se rattache à la sacralisation du sanctuaire arthurien de Glastonbury, recélant en elle-même les aspirations d'une Église celtique antérieurement abolie par la force, et ressuscitant en une Église secrète du Graal, pour persister *incognito* en ce monde. Combien d'autres *faits* nous introduisent de plain-pied dans une histoire qui est *métahistoire*, et par là aussi *archéhistoire !* On pourrait encore mettre en parallèle la transmission de la Lumière de Gloire depuis le ciel d'Ohrmazd jusqu'à Kay Khosraw, et la transmission de la « Lumière mohammadienne » *(Nûr mohammadî)* primordialement créée, depuis l'Adam céleste, de prophète en prophète, jusqu'à Mohammad, et d'Imâm en Imâm jusqu'au Douzième. La lignée des Douze Imâms n'est pas en compétition avec quelque dynastie de ce monde qui serait au même niveau. Elle est, nous l'avons observé déjà, la lignée ésotérique gardienne de la « Lumière mohammadienne » et de la *walâyat*, et dès l'origine le nombre de ces « mainteneurs » était d'avance limité à douze. Il s'agit pour elle de tout autre chose que de ce qui s'appelle de nos jours « faire de l'histoire ».

Alors, tout cela rappelé, quelle signification doivent avoir les mots lorsque l'on parle d'une « rencontre » entre chevalerie iranienne du *Xvarnah* et chevalerie celtique du Graal ? Est-ce un fait que l'on peut « expliquer », déduire causalement, parce que Druides et Mages se seraient rencontrés en Asie Mineure, Druides et mystes mithriaques en pays celtique, en Grande-Bretagne ? Ne parlons même pas de la pénurie de documents sur ce point. Il y a simplement ceci : Druides et Mages, Druides et mystes mithriaques, ont pu ou auraient pu rester côte à côte, juxtaposés les uns aux autres, pendant des siècles, sans que la rencontre en question se produisît. Pourquoi même n'y aurait-il pas eu hostilité, réticence, rivalité ? Si la quête du chercheur qui a « les yeux ouverts », discerne aujourd'hui l'*événement* de cette rencontre, il importe qu'il discerne *où* l'événement eut lieu, pour quel niveau de connaissance et à quel plan de l'être cet événement *signifie*. De même aussi, l'Évangile de Nicodème, contenant la hiérohistoire de Joseph d'Arimathie, et toute la *saga* celtique du roi Arthur et de sa Table Ronde auraient pu coexister matériellement (dans les bibliothèques, par exemple) dans le monde occidental, sans que jamais un chevalier partît à la *Queste* du Graal manifesté lors de la Dernière Cène — et redevenu

invisible au monde depuis la mort d'extase de Galaad — s'il ne s'était produit l'*événement* de la rencontre. Où et comment? Là justement où l'Évangile de Nicodème cessait d'être un livre « apocryphe » pour être un livre en pleine lumière. Sohrawardî nous parle des événements qui ont lieu, c'est-à-dire qui ont *leur* lieu, dans le *Malakût*. L'événement spirituel « se passe » en effet ailleurs que dans l'histoire sociale, l'histoire littéraire, l'histoire des idées etc. C'est sans doute le genre d'événement qu'il est le plus difficile, pour ne pas dire impossible, à certaines époques d'imaginer et d'appréhender. Il y aura encore lieu de le rappeler ci-après à propos de la notion de *hikâyat* ; il n'y a pas d'histoire d'une spiritualité autre que cette spiritualité elle-même et en acte; ou bien ce n'est plus *son* histoire. De nouveau nous retrouvons la même situation que dans le livre précédent, quand il s'agissait de *comprendre* les événements du shî'isme. Nous étions déjà devant ce dilemme : ou constater qu'il y a des événements dont l'histoire est autre que celle qui est thématisée par notre science positive; ou bien leur imposer, du dehors, des catégories qui ne sont pas les leurs; dans ce cas ils nous échappent, tandis que nous croyons les tenir.

En revanche, le chercheur qui, d'une manière ou d'une autre, se sera rendu apte à « retenir » ces événements, parce qu'il aura accommodé sa faculté de perception à leur vraie nature, aura beaucoup à apprendre du parallélisme relevé par M. Coyajee, entre la geste de Kay Khosraw et celle de Parsifal, — de même que nous avons beaucoup à apprendre, lorsque Sohrawardî revendique pour ses *Ishrâqîyûn* l'ascendance spirituelle de Kay Khosraw, éponyme des théosophes mystiques *Khosrawânîyûn*. Ce dont la *saga* de Kay Khosraw nous instruit concernant le souverain extatique, prépare d'ores et déjà la filiation qui s'établit dans le *Malakût*, lieu de tous les événements de la hiérohistoire. C'est que de ces événements-là on n'est jamais le simple spectateur; Sohrawardî en est à son tour le témoin actif, comme il l'est dans ses psaumes et dans ses récits mystiques. Et il l'est, parce que toute sa spiritualité est eschatologique, de même que Kay Khosraw, le roi Arthur, Parsifal, sont des figures eschatologiques, et parce que le sens de l'« Orient », du « retour à l'Orient », est eschatologique : occultation au monde du phénomène sensible, dont la conquête ne s'achève que par-delà ce monde-ci, dans des univers dont dépend le phénomène de ce monde. C'est pourquoi les récits de Sohrawardî marqueront essentiellement le passage de la geste iranienne héroïque à la geste mystique.

3. - *Kay Khosraw et Parsifal*

La confrontation, si rapidement esquissée soit-elle ici, aidera à mettre en lumière les traits du prince auquel Sohrawardî, d'accord avec la tradition, reconnaît un rang insigne parmi les sages de l'ancienne Perse : Kay Khosraw, fils de Siyâvakhsh et de Ferângîz, la propre fille d'Afrâsiyâb le Touranien. Ce fut un prince que tous les textes célèbrent comme un homme supérieur, et que la tradition zoroastrienne glorifie comme ayant compris et pratiqué la religion mazdéenne dès avant la mission prophétique de Zoroastre [261]. Il fut le huitième et dernier souverain de la lignée des Kayânides, roi du Xvaniratha, c'est-à-dire du *keshvar* (climat ou orbe) central des sept orbes que configure l'*Imago Terrae* mazdéenne [262]. Il est « l'un des sept princes immortels du Xvaniratha » [263], c'est-à-dire l'un de ceux qui, présentement retirés en une retraite invisible aux habitants de ce monde-ci, seront, avec un certain nombre de leurs chevaliers, les compagnons du *Saoshyant* qui, à la fin de notre *Aiôn*, préparera la transfiguration du monde *(frashkart)*. Le même thème reparaît dans le shî'isme duodécimain, sous le thème des compagnons du Douzième Imâm; nous l'avons déjà noté, et il y aura encore lieu de le remémorer, car tout l'*éthos* de la spiritualité iranienne vibre accordé à une même tonalité. La personne, le rôle et la geste de Kay Khosraw sont essentiellement eschatologiques; sa geste se poursuit et s'achève dans un monde qui transcende celui-ci, en est à la fois très proche et très lointain.

Un élément essentiel de la scénographie eschatologique est le château fort mystique, dont le *situs* ne peut être reporté sur nos cartes et qui motive certaines comparaisons avec le château du Graal. Il ne cesse d'être présent à l'horizon des tragédies où se nouent les destins du père et de l'aïeul de Kay Khosraw (Kay Kâûs et Siyâvakhsh); il est finalement le lieu caché où s'achève l'apothéose de ce dernier. Kay Khosraw, sa mission et son règne accomplis, se retire dans le château mystique de Kang-Dêz. S'y retirer, c'est s'occulter aux yeux de ce monde. Il est arrivé à quelques héros et quelques prophètes de s'y retirer sans avoir franchi le seuil de la mort. C'est ce qu'illustrera la scène finale, une des plus belles du *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî.

261. Cf. A. Christensen, *Les Kayanides*, Copenhague 1932, référant au *Dênkart* IX, 16, 19.

262. Cf. *Terre céleste*, pp. 40 ss., 83.

263. Cf. A. Christensen, *op. cit.*, pp. 52 et 153. La liste de ces sept princes peut varier, mais elle comprend toujours le nom de Kay Khosraw.

L'image du château fort de Kang-Dêz se rattache au thème des Demeures mystérieuses, construites par les souverains et les héros, et dont la signification eschatologique est fondamentale. *Où* est ce château mystérieux ? On l'a cherché tantôt à l'est, tantôt à l'extrême nord, et tout cela est vrai, parce qu'à certains lieux géographiques déterminés correspondent certaines expériences visionnaires propres, mais, pour vérifier celles-ci, il faut alors laisser nos cartes. L'extrême nord, c'est le Pôle céleste, le « Rocher d'émeraude », et là-même commence, comme le sait Sohrawardî, l' « Orient intermédiaire ». S'il est dit que le château est construit au cœur ou au sommet de l'Alborz ou de la montagne de Qâf, cela revient au même et nous signifie que le château se trouve dans le « huitième climat ». Pour y atteindre, il faut passer par le centre du climat central, c'est-à-dire par Erân-Vêj *in medio mundi*. Nous avons ainsi les deux pôles de l'axe psycho-cosmique [264]. Alors la meilleure indication n'est-elle pas celle qui nous est donnée : « A la frontière d'Erân-Vêj. » C'est justement là, à cette « frontière », que se décide le sort du héros et de son château fort, et c'est pourquoi il y a de celui-ci maintes exemplifications. Il y a le *var* (l'enclos) de Yima (Jamshîd) sécrétant sa propre lumière, et dont les élus conservent une éternelle jeunesse pour repeupler un jour le monde, après sa destruction, d'une humanité supérieure [265]. Sur le même modèle, Kay Kâûs édifie son propre château. Mais Yima et Kay Kâûs sont des souverains « méhaignés », devenus « mortels » par leur propre faute. Il appartiendra à Kay Khosraw d'établir fermement le château fort, et de s'y retirer dans l'attente. Et il y a aussi les demeures des Ténébreux, la forteresse souterraine d'Afrâsiyâb, par exemple, où celui-ci était protégé par une enceinte de fer [266]. Nous simplifions l'évocation à l'extrême [267]; ce qui nous importe principalement ici, c'est le contraste s'établissant en parallèle avec le contraste entre le château du Graal et le château maléfique du magicien Klinschor (Klingsor), le « château Merveille ».

Le château fort de Kay Kâûs, l'aïeul de Kay Khosraw, est aussi sa propre tragédie. Au centre ou au sommet de l'Alborz, c'est-à-dire de la montagne de Qâf [268] (c'est là également que nous reconduisent les récits mystiques de Sohrawardî), Kay Kâûs, qui était encore souverain des sept *keshvars*, fait construire un

264. Cf. *Terre céleste*, index s. v. *Erân-Vêj*.
265. *Ibid.*, index s. v. *Var* de Yima.
266. Cf. A. Christensen, *op. cit.*, pp. 20 et 82.
267. Voir aussi les articles *Gang-behesht*, *Gang-dêj*, in *Borhân-e Qâte'*, éd. Mo'in, III, p. 1845.
268. Cf. *Terre céleste*, index s. v. *Alborz*, *Qâf*.

immense palais aux *sept* demeures : l'une en or, deux d'argent, deux d'acier et deux de cristal[269]. De cette forteresse il tient en échec tous les démons d'Ahriman, lâchés en ce monde. Et les sept palais ont une vertu magique : si un être humain affaibli par l'âge et menacé de mort prochaine, pénètre par l'une des portes de l'enceinte, voici qu'il sort, par l'autre porte, pareil à un adolescent de quinze ans. Kay Kâûs avait lui-même fait cette expérience[270]; le symbolisme en est transparent, comme tout ce qui concerne les abords de la « Source de la Vie ». Mais alors, voici que Kay Kâûs sombre dans un vertige de volonté de puissance. À cette « frontière » l'homme est mis en effet devant le choix : ou bien il comprend que l'on ne pénètre au-delà que par la voie qui sera celle de Kay Khosraw, ou bien il s'imagine que la force des armes et des engins peut encore lui servir à quelque chose. Il y a erreur tragique : de quel espace « céleste » s'agit-il ? Le monde de Lumière n'est pas un monde où l'on pénètre avec des engins et des armes, si « modernes » soient-elles; mais l'erreur de Kay Kâûs n'a cessé de se répéter jusqu'à nos jours. Et voilà que Kay Kâûs, à la tête d'une armée de ces démons qu'il avait combattus, donne l'assaut au ciel; bien entendu, il ne réussit pas à franchir la frontière entre la Ténèbre et la Lumière céleste, c'est-à-dire à sortir du monde du devenir et de la mort. Son armée périt, il retombe sur cette terre, à jamais blessé, privé de son *Xvarnah*. Dans les traditions tardives, chez Ferdawsî par exemple, l'engin (déjà connu dans un épisode du Roman grec d'Alexandre) est dérisoire, mais non moins significatif : une nacelle portée par des aigles, eux-mêmes appâtés par des morceaux de viande suspendus aux lances auxquelles sont attachés les oiseaux[271]. Si haut qu'il se fût élevé, Kay Kâûs n'avait en fait jamais quitté ce monde. Désormais blessé, impuissant devant le démon de la mort, il n'a plus qu'à attendre la venue de celui dont le *Xvarnah* — ou le Graal — fera un héros victorieux.

269. A rappeler ici les sept couleurs des planètes en usage dans la construction des temples babyloniens : Ecbatane (aujourd'hui Hamadan) aux murailles concentriques, pourvues de créneaux peints en sept couleurs : blanc, noir, pourpre, bleu, incarnat, argenté, doré (Hérodote I, 18). La « source » n'en est pas donnée par les contes et légendes populaires (Christensen, *ibid.*, p. 81), mais par un archétype dont la tradition prend origine aux horizons de la métahistoire.

270. A. Christensen, *ibid.*, p. 109. Voir le texte de Bîrûnî in *Alberuni's India...* an English Edition by Edward C. Sachau, London 1910, vol. I, p. 193. Le récit, fait par Spandyâd au moment de sa mort, est précédé (pp. 188 ss.) par un exposé de la science du Rasâyana, « science semblable à l'alchimie », qui par la connaissance des plantes et de certaines drogues et opérations, peut faire que malades et vieillards reviennent à l'état d'adolescents.

271. *Ibid.*, pp. 74-78, 109.

Dès ce moment, ce héros victorieux fait son entrée « dans l'histoire », mais dans une histoire dont la scène réelle est le *Malakût*. Aussi bien, ignorons-nous à quelle date de notre chronologie historique Zoroastre fait son entrée en ce monde; en revanche, nous sommes informés (par le Dênkart) que sa Fravarti (son entité céleste) fut créée au début du IVe « millénaire » de notre *Aiôn* dans le monde spirituel (le monde à l'état *mênôk*). De même ici, nous apprenons que Kay Kâûs, lors de sa défaite et de sa fuite, est poursuivi par Neryoseng « messager des dieux, promoteur des mondes », qui veut en finir et le tuer, mais en est empêché par la Fravarti de Kay Khosraw [272], c'est-à-dire par son entité céleste préexistant à sa naissance au monde terrestre, son Moi de lumière archétype, son « ange ». La *Fravarti* de Kay Khosraw intercède donc : elle sait qu'il faut que de Kay Kâûs procède son fils, Siyâvakhsh, pour lui permettre, à elle, de venir en ce monde et d'y accomplir sa mission de héros victorieux d'Afrâsiyâb et des Ténèbres. D'où, les termes dans lesquels est invoquée la Fravarti de Kay Khosraw dans un hymne de l'Avesta [273].

Après l'échec de Kay Kâûs, voici que son fils, Siyâvakhsh, construit à son tour le château fort mystique, celui qui portera le nom de Kang-Dêz, dans l'extrême nord, au cœur des plus hautes montagnes, c'est-à-dire au cœur ou au sommet de la montagne cosmique. Cependant, bien que Siyâvakhsh en ait l'initiative, seul Kay Khosraw le « stabilisera » et l'organisera. Deux choses caractérisent la forteresse de Kang-Dêz : son architecture fantastique, celle d'une cité du *mundus imaginalis ;* sa signification et son rôle eschatologique [274]. Le château fort est pourvu de sept murailles : en or, en argent, en acier, en bronze, en fer, en cristal, en pierre précieuse. Son enceinte renferme quatorze montagnes et est traversée par sept fleuves navigables; le sol y est si fertile que l'herbe y pousse à hauteur d'homme dans l'intervalle d'une nuit. Elle a quinze portes; chaque porte a la hauteur de cinquante hommes. D'une porte à l'autre, en diagonale, il y a la distance de sept cents parasanges [275]; il faut vingt-deux jours de printemps, quinze jours d'été, pour parcourir la distance. Dans cette cité que sa description apparente aux cités de Jâbarsâ, Jâbalqâ et Hûrqalyâ, dans le « huitième climat », vit l'un des fils de Zoroastre, Khôrshêd-Tchehr, qui conduira

272. *Ibid.*, pp. 78-79.

273. *Ibid.*, pp. 19 et Yasht XIII, 133-155.

274. *Ibid.*, pp. 82-85, où sont données toutes les références aux textes avestiques et pehlevis.

275. Parasange = *farsakh*, comme unité de mesure de longueur, équivaut aujourd'hui à environ six kilomètres.

les compagnons de Peshotûn, chef de la cité (autre héros eschatologique, fils du roi Vishtaspa, protecteur de Zoroastre) [276], lors du combat final contre les puissances ahrimaniennes. C'est là que s'est retiré Kay Khosraw comme l'un des sept princes, compagnons du futur Saoshyant. Les habitants de Kang-Dêz sont décrits comme ceux de Hûrqalyâ chez Sohrawardî : heureux et glorieux, fidèles et pieux, ignorant la vieillesse et la mort (cf. *infra* liv. VII, les habitants de l'Ile Verte, résidence de l'Imâm caché). Ils ne reviendront en terre d'Iran, en Erânshahr, que pour préparer la transfiguration du monde *(frashkart)* par le triomphe d'Ohrmazd et des Amahraspands et par la destruction d'Ahriman.

Mais entre le moment où la *Fravarti* de Kay Khosraw intercéda en faveur de Kay Kâûs, et le moment où Kay Khosraw, ayant accompli sa mission en ce monde, échappera à celui-ci pour se retirer dans le mystérieux château fort, une longue tragédie va se nouer. Tragédie familiale qui conduira le prince Siyâvakhsh à s'exiler, et c'est paradoxalement chez l'éternel antagoniste, Afrâsiyâb, qu'il trouve un refuge. Il épouse sa fille, Ferângîz; il semble que se fasse jour comme le pressentiment d'une rédemption d'Afrâsiyâb par sa fille. Et pourtant celui-ci est le jouet des intrigues; il fait traîtreusement mettre à mort Siyâvakhsh. La jeune femme, alors enceinte, est sauvée grâce à la sagesse d'un grand dignitaire touranien. Il fallut une vision en songe, un consentement inespéré, une fuite aventureuse et périlleuse, pour que la mère et l'enfant puissent prendre secrètement le chemin de l'Iran lointain. Ils seront retrouvés, dans la solitude des forêts et des montagnes, par un groupe de chevaliers iraniens (le vaillant Gîv à leur tête), partis depuis sept ans à la *quête* du gardien et détenteur du *Xvarnah* [277].

Ainsi s'ouvre le chapitre que l'on peut intituler « les enfances Kay Khosraw » et que M. Coyajee a mis en parallèle avec « les enfances Parsifal » [278]. Le fils de Siyâvakhsh et le fils de Gahmuret ont perdu leur père respectif dans un même drame de perfidie et de trahison. Leur mère respective, à l'un et à l'autre, est une princesse; ils sont élevés par elle dans la solitude des forêts et des montagnes; ils apprennent d'elle le secret de leur origine que tout le monde ignore. Tous deux passent leur enfance dans les forêts, à imiter les jeux des chevaliers. Quand ils paraissent pour la première fois à la cour du roi, ils l'étonnent par leur

276. Cf. *Terre céleste*, p. 122 (Khôrshêd-Tchehr = Face de Soleil).

277. Tout cela est admirablement raconté dans le *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî; A. Christensen, *op. cit.*, pp. 111-112.

278. Coyajee, *op. cit.*, pp. 65-68, 75, 191. Cf. F. Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, I. Bd., Leipzig 1871, pp. 607-609, 616 ss.

ignorance des règles de la courtoisie [279]. Tous deux sont des « fils au cœur pur ». Comme Parsifal se rend à la cour du roi-pêcheur, Kay Khosraw se rend à la cour du roi Kay Kâûs, son aïeul, roi « méhaigné » lui aussi, gisant dans l'attente de celui qui garde le *Xvarnah*. Tous deux ont à remplir la même tâche de justicier : Kay Khosraw doit venger la mort de Siyâvakhsh, son père, contre le violateur du *Xvarnah*. Parsifal doit vaincre l'ennemi du roi-pêcheur et venger la mort de Goon, son frère [280]. Tous deux rendront la santé au roi, délivreront le pays de l'interdit magique et y feront éclater le printemps; tous deux deviendront respectivement, l'un souverain au *Xvarnah* royal, l'autre roi du Graal.

La geste de Kay Khosraw commence, selon la tradition épique, avec l'épisode évoqué ci-dessus : l'effondrement du château magique et maléfique sous le coup de la lance surnaturelle, et l'apparition de la Demeure paradisiaque. La tradition religieuse parle de la destruction d'un temple d'idoles. De toute façon, ce n'est pas la clarté d'une flamme physique naturelle qui disperse devant Kay Khosraw les Ténèbres amassées par les démons. C'est l'une des trois formes du Feu correspondant aux trois hypostases du *Xvarnah* : Adhar Gushasp, le Feu des rois et des chevaliers [281]. Ce Feu royal se place sur la crinière de son cheval, chasse l'obscurité produite par les enchantements magiques, si bien que Kay Khosraw peut discerner le temple des idoles et le détruire. À sa place il élève un temple au Feu royal. Ce temple, on l'a localisé en Azerbaïdjan, au bord du lac d'Orumiah ou au mont Savalan (où sont localisés aussi les entretiens de Zoroastre avec Ohrmazd et ses archanges). Nous avons déjà évoqué ici comment la marche des Mages zoroastriens vers l'ouest consacra la « vocation visionnaire » de certains lieux géographiques. L'organe qui perçoit la sacralité des lieux et sait que tels ou tels événements s'y « sont passés », est un organe *malakûti*, non pas un organe de perception empirique. Aussi bien une antique tradition nous rappelle-t-elle opportunément que les lieux saints de l'*Imago Terrae* mazdéenne ne sont pas visibles à la vision profane : « Kay Khosraw, est-il dit, cacha la

279. Coyajee, *ibid.*, pp. 67-68. Seulement, dans la tradition iranienne, la situation est autre; c'est pour ne pas éveiller la méfiance d'Afrâsiyâb (cf. *supra* p. 163, n. 258) que le jeune Kay Khosraw agit ainsi.

280. Cf. la Continuation de Manessier in *Perceval et le Graal*, deuxième et troisième Continuations... transcrit en prose moderne... par S. Hannedouche, Paris 1968, pp. 221 ss.

281. A. Christensen, *op. cit.*, pp. 90 et 95. Le Feu des rois et des chevaliers, établi sur le mont Asavand par Kay Khosraw, est l'une des trois formes du Feu. Les deux autres sont le Feu des prêtres (Adhar Farrbag) et le Feu des agriculteurs (Adhar Borzîn Mihr), établis dans les lieux où ils avaient leurs temples à l'époque sassanide.

porte du temple qu'il avait dédié au Feu royal, de sorte que personne, jusqu'au jour de la Résurrection, ne sait où est le temple [282]. »

Sans doute est-ce bien aussi aux horizons d'une géographie suprasensible, d'une « géosophie », qu'il convient de suivre la *quête* de Kay Khosraw, les extraordinaires et lointains voyages auxquels il est entraîné pendant sept ans à la poursuite d'Afrâsiyâb-Ahriman pour le détruire, — car le voyage se poursuit jusqu'à la Sphère étoilée. Si quelques régions sont identifiables sur nos cartes, beaucoup d'autres, à coup sûr, ne le sont pas, et l'ensemble de l'itinéraire est jalonné essentiellement de points de repère par lesquels une longue tradition nous suggère les combats de l'âme, ceux qui « ont lieu » dans le *Malakût* : traversées de déserts, navigations mystérieuses et lointaines etc. Kay Khosraw traverse le Khotan, va jusqu'en Chine, jusqu'au lointain rivage de Mekran où il s'embarque sur une mer mystérieuse et au terme d'une navigation de sept mois atteint la forteresse d'Afrâsiyâb, la Kang-Dêz souterraine; il s'en empare et la détruit en même temps que son souverain. Une fois exterminé celui qui voulut s'emparer de force du *Xvarnah*, la tâche est achevée; le retour s'accomplit vers l'Iran par inversion des étapes. Leur parcours se situe encore dans la dimension où s'opposent, en leur bipolarité, la forteresse souterraine d'Afrâsiyâb et la Kang-Dêz paradisiaque de Kay Khosraw. Le héros ne peut entrer dans celle-ci qu'après avoir détruit son antitype, son ombre. Il faut avoir involué tous les climats du monde et de l'âme pour se présenter « à la frontière d'Erân-Vêj », *in medio*

282. *Ibid.*, p. 90 et F. Spiegel, *op. cit.*, p. 623. Sans doute y a-t-il lieu d'observer avec M. Coyajee (*op. cit.*, p. 57) l'importance du Feu (khalife de Dieu dans le monde des Éléments, chez Sohrawardî) dans le culte du Graal. Deux passages sont notamment à relever dans la Continuation attribuée à Wauchier de Denain : 1). Dans les enchantements de la forêt, Perceval a la vision d'une clarté au loin, « il lui semble que cinq cierges brûlaient si clairs et si resplendissants que la forêt tout entière en était embrasée. Merveilleuse était la vision, car il lui semblait que jusques aux nues montait la flamme vermeille » (trad. S. Hannedouche, *supra*, p. 173, n. 280, pp. 97-98). 2) Aux abords du château du Roi-Pêcheur, Perceval voit de loin un arbre touffu, « sur l'arbre plus de mille chandelles aussi claires que des étoiles ». Mais à l'approche de la nuit, l'arbre se transforme en chapelle, et « à l'intérieur il vit une chandelle allumée » (*ibid.*, pp. 145-146). Le Graal sera représenté comme une Lumière devant laquelle s'éteignent toutes les lumières terrestres. De tout cela, on retirera une signification complémentaire du fait que plusieurs chevaliers portent une armure rouge, vermeille, ou une robe couleur de feu (Galaad, le chevalier Boors, le héros Lug, homologue de Lancelot; Coyajee, *op. cit.*, pp. 109-110). Cette voie nous conduit finalement à l'apparition de « l'archange empourpré », au début du Récit sohrawardien qui porte ce titre, *infra* chap. v, n. 328.

mundi, et là même pénétrer au centre qui est en même temps l'origine, la « Terre des visions » où cesse le règne des lois du monde physique [283]. La quête de la « Source de la Vie » s'étend à travers tous les climats, avant de reconduire au centre. C'est la même direction que l' « archange de feu » montrera au pèlerin *ishrâqî*, lequel n'atteindra au but qu'au terme du « récit de l'Exil occidental ».

Dès le moment où la Lumière de Gloire repose sur Kay Khosraw — le moment où Parsifal est investi de la royauté du Graal — tout est accompli. Les années pendant lesquelles leur règne se poursuit sur terre ne modifient rien; l'élan spirituel ne fait que se préciser. Le héros est d'ores et déjà le héros eschatologique, marqué pour achever la geste héroïque en geste mystique. Cette dernière s'accomplira en la « Terre des visions », à cet « Orient » où le bienheureux Kay Khosraw fut ravi en présence de la « Sagesse (Sophia) du Père sacrosaint », en une vision à laquelle Sohrawardî s'est référé expressément, à plusieurs reprises, pour indiquer que le nom des théosophes « orientaux » ou *ishrâqîyûn* n'était qu'un autre nom des théosophes *khosrawânîyûn* de l'ancienne Perse, dérivant leur nom de celui de Kay Khrosraw. Au *regard* de ce monde, le roi Kay Khosraw s'achemine vers une *occultation* (au sens où l'on parle, dans le shî'isme, de l'occultation du Douzième Imâm), qui suspend les lois physiques de sa présence à ce monde, parce qu'aussi bien le rapport entre le « huitième climat » et les sept autres climats ne ressortit pas aux lois de la physique. Le « huitième climat » est à la fois tout proche et très lointain. C'est pourquoi une telle *présence* (au sens eschatologique que prend le mot grec *parousia*) reste imminente. Il suffit — ou il suffirait — que les hommes voient avec d'autres yeux que les yeux de chair, sachent enfin regarder ce qui les regarde...

L'occultation de Kay Khosraw s'accomplit en trois temps [284] : *a*) Il reçoit une révélation du Ciel l'invitant à se tenir prêt pour le « Grand Renoncement ». Il vit dans la méditation et la prière; ses chevaliers n'ont plus accès auprès de lui. Ils s'inquiètent. Peut-être l'ont-ils offensé? Lorsque Zâl s'est fait leur interprète auprès du roi, et qu'ils apprennent que celui-ci parle de sa prochaine « ascension au Ciel », ils sont effrayés. Leur prince n'est-il pas saisi du même vertige de folie que son

283. Cf. *Terre céleste*, index s. v. *Erân-Vêj*, et notamment les pages 42 ss., 57 ss., sur le sens de l'entrée de Zoroastre en Erân-Vêj et le sens des événements qui s'y accomplissent (comme en Hûrqalyâ), là même où les lois du monde physique ne valent plus.

284. Coyajee, *The Round Table of Kai Khusrau*, pp. 185 ss.; Spiegel, *op. cit.*, pp. 656-659.

aïeul Kay Kâûs, lorsque celui-ci, arrimant son trône au vol des aigles, prétendit forcer les secrets du Ciel étoilé? Non, ce n'est pas avec des engins matériels que l'on force l'entrée du Ciel; leur prince les apaise par ses propos calmes et modestes. *b*) Kay Khosraw établit son camp devant la ville. Il confirme solennellement chacun de ses preux dans ses fonctions et ses dignités, et il désigne comme son successeur Lohrasp, avec qui commencera une nouvelle dynastie [285]. *c*) Kay Khosraw se met en route vers une haute montagne; au début, il est suivi par une foule qui se lamente. Huit de ses chevaliers décident de l'accompagner dans son long voyage, mais leur prince les avertit : la voie qu'il doit suivre passe par des contrées sans eau ni végétation; comme ils ne peuvent le suivre « jusqu'au Ciel », qu'ils s'épargnent au moins les fatigues du retour. Trois d'entre eux suivent ce conseil de prudence (ce sont Godarz, Zâl et Rostam). Les cinq autres persistent longtemps encore, au prix de multiples fatigues. On fait halte un soir au bord d'une source (nous sommes là sans aucun doute à la mystérieuse frontière : à la Source de la Vie). Kay Khosraw révèle à ses chevaliers que désormais ils ne le verront plus. Il leur donne un grave et ultime avertissement : une tempête de neige est imminente; qu'ils retournent en hâte, sinon ils ne retrouveront plus leur chemin vers ce monde-ci. Puis il se baigne dans la source, et voilà que ses compagnons s'aperçoivent soudain qu'ils ne le voient plus. Loin de suivre son conseil, ils le cherchent longtemps encore, sans parvenir à le trouver (pas plus que les fidèles de l' « Ami de Dieu du Haut Pays » ne parvinrent à le retrouver, *infra* liv. VII). Ils campent au bord de la source, en s'entretenant de leur prince disparu. Succombant à la fatigue, ils s'endorment, et la tempête les ensevelit sous ses profondes masses de neige. Leur âme s'échappe ainsi à la suite de leur seigneur qui les avait précédés — sans avoir, lui, à franchir le seuil de la mort — vers le mystique château de Kang-Dêz, où il s'était déjà retiré en méditation avant d'avoir notifié aux siens son « Grand Renoncement » [286].

285. Lohrasp n'appartient pas à la branche aînée des Kayânides (Yasht XIII, 132 et Yasht XIX, 70-71), mais à la lignée collatérale issue de Kay Peshîn, troisième fils de Kay Qobâd, fondateur de la dynastie. Il est le chaînon intermédiaire entre Kay Khosraw et Vishtaspa, le protecteur de Zoroastre (Christensen, *op. cit.*, pp. 92-93; Spiegel, *ibid.*, p. 657).

286. Tout ce récit forme une des plus magnifiques pages du *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî, voir Ferdawsi's *Shâhnâmeh*, a Revision of Vuller's Edition, newly collated with Mss. together with the Persian Translation of the Latin Notes. 100 Illustrations by Darwîsh Parvardeh-ye Iran. Teheran, Beroukhim, 1935, vol. V, pp. 1439-1441.

Telle est l'image traditionnelle de Kay Khosraw que Sohrawardî avait présente à l'esprit, lorsque dans sa « Théosophie orientale » il réserve à ce prince un si haut rang parmi les sages de l'ancienne Perse, et lorsqu'il lui rapporte son propre « récit du Graal ». La geste épique de l'Iran s'achève en vision mystique; l'épopée mystique succède à l'épopée héroïque, de même que, chez Sohrawardî, le récit mystique se substitue à l'exposé doctrinal théorique. C'est au niveau des prémices de l'épopée héroïque que M. Coyajee, nous l'avons vu, avait institué la comparaison en proposant un parallèle entre « les enfances Kay Khosraw » et « les enfances Parsifal ». Au moment où cette épopée s'achève en une geste mystique, il semble que la phénoménologie comparative voie sa tâche s'amplifier. Le thème de l'*occultation* en devient un thème privilégié, d'autant plus que le mystère de cette occultation peut être envisagé à plusieurs degrés. Pour notre part, nous remarquerons que chez l'un des continuateurs de Chrétien de Troyes, à savoir dans la « Continuation de Manessier », Parsifal règne sept ans; puis il se retire dans un ermitage où il devient prêtre. « Le Graal était avec lui nuit et jour. » Après ses funérailles, les Objets merveilleux, à savoir le Graal, la Lance et le Plat d'argent, apparaissent sur sa tombe. Mais ils disparaissent ensuite, et jamais plus on ne les a revus [287]. Ici, les Objets merveilleux sont occultés à ce monde de même façon que le *Xvarnah*. En revanche, le héros, Parsifal, disparaît de ce monde en franchissant le seuil de la mort, puisqu'il nous est parlé de ses funérailles. Dans la « Queste del Saint-Graal », Parsifal est enseveli avec Galaad dans le « Palais spirituel » de la cité mystique de Sarras. Ici, nous sommes à un degré qui nous rapproche de l'occultation mystique, car être enseveli à Sarras, et qui plus est, dans le « Palais spirituel », ce n'est pas être enseveli en une cité de ce monde. Enfin, dans le « Titurel » d'Albrecht von Scharfenberg, Parsifal et ses chevaliers transfèrent « en Inde » le Saint Graal, et personne ne les a plus revus depuis lors [288]. Cette fois nous rejoignons une idée de l'occultation du Graal et du roi du Graal correspondant à l'idée de l'occultation du *Xvarnah* et de Kay Khosraw.

Mais il semble qu'il y ait une autre direction dans laquelle rechercher les analogies, à savoir celle où l'occultation et le rôle eschatologique respectifs de Kay Khosraw et du roi Arthur révèlent leur correspondance. Il y aurait à comparer Kang-Dêz, le château mystique où se retire Kay Khosraw, avec l'île féerique d'Avalon (ou Avallon) des traditions celtiques, l'île merveilleuse

287. Continuation de Manessier (*supra* p. 173, n. 280), p. 236.
288. A. E. Waite, *op. cit.*, pp. 419 ss.

de l'Autre Monde : île aux fruits d'immortalité (Avallon, Avallach, le fruit qui préserve de la mort), île mystérieuse et bienheureuse, dénommée aussi *Insula puellarum*, dénomination qui, relevons-le en passant, se retrouve identique dans certaines traditions iraniennes relatives à l'eschatologie *(shahr-e dokhtarân)* [289]. Il semble même que Parsifal y passe au cours de sa Quête (le « château des Jeunes Filles », dans la « Continuation de Wauchier »). Mais le château féerique ou l'île de l'Autre Monde sont toujours représentés comme un lieu fortifié, inaccessible, invisible, sauf pour l'invité, l'appelé ou l'élu. C'est un lieu situé au-delà des mers (comparer la navigation que décrit le Récit de l'exil occidental de Sohrawardî, ou celle que décrit le voyage à l'Ile Verte, résidence de l'Imâm caché). Aussi comprend-on d'autant mieux que ce soit l'élément Eau qui, à son état surnaturel (la source de la Vie), occulte Kay Khosraw à ses compagnons, lorsque ceux-ci l'eurent vu pour la dernière fois en ce monde. De même, c'est dans l'île au-delà des mers, l'île de l'éternelle jeunesse, qu'après le dernier combat des Celtes contre l'envahisseur saxon, le roi Arthur a été transféré mystérieusement. Il y est guéri de ses blessures par la *Regia Virgo*, reine de l'île (Morgan), dont la beauté surpasse celle de ses compagnes divines. Occulté aux habitants de ce monde, le roi Arthur reviendra pour sider et faire triompher les siens, de même que Kay Khosraw, après être passé par l'Eau de la Vie, est maintenant retiré à Kang-Dêz parmi les autres compagnons du héros eschatologique avec qui il reparaîtra au Dernier Jour, pour accomplir la Transfiguration du monde.

D'autres traditions seraient à faire valoir ici, si notre propos ne se limitait à suggérer la convergence de certaines traditions celtiques et zoroastriennes de portée eschatologique. Mesurée à nos mesures communes du temps et de l'espace, l'eschatologie représente un délai dans le temps, une distance inappréciable dans l'espace. Mais mesurée à son temps *propre*, c'est-à-dire telle que la vivent *hic et nunc*, dans leur propre *Malakût*, les croyants dont cette eschatologie est la foi et l'attente, elle abolit en fait délai et distance. Elle s'accomplit avec chacun des croyants mystiques, comme le suggère le « récit du Graal » chez Sohrawardî. Elle transfigure les lieux géographiques dont la sacralité est dès lors perçue par un autre organe que les sens. Avalon put être identifié au XIIe siècle avec le territoire hanté où fut

289. Un héros des derniers temps, Bahrâm Varjavând, doit venir de *Shahr-e Dokhtarân*, la « cité des Jeunes Filles », du côté du Tibet, in *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz*, éd. E. B. N. Dhabhar, Bombay 1932, p. 434; cf. *Terre céleste*, pp. 97, 121.

érigée l'abbaye de Glastonbury [290]. Le phénomène est le même que dans le cas des localisations du château du Graal à Mont-Serrat, à Montségur, ailleurs encore, — ou dans le cas du lieu des visions de Zoroastre transféré de l'Iran oriental en Iran occidental, dans les montagnes de l'Azerbaïdjan [291]. Tout cela est vrai, et simultanément vrai, parce que d'une autre vérité que les identifications dont sont chargés les fonctionnaires du cadastre, — cette vérité comporte partout et toujours le « symbolisme du centre » et ce que William Blake a su exprimer en grand visionnaire : « Et si l'homme change de demeure, ses cieux l'accompagnent — Partout où il va, et tous ses voisins pleurent sa perte. Tels sont les espaces appelés terre, et telles sont leurs dimensions. [292] » L'*Imago Terrae* ne fait que réfléchir l'*Imago Animae*, et l'*Imago* n'est ni un organe ni une représentation dépendant des perceptions empiriques; à l'inverse, c'est elle qui précède, règle et gouverne celles-ci. C'est pourquoi elle ne peut transmettre son « objet » aux indifférents, ni convaincre ceux-ci de la sacralité qu'elle perçoit dans certains lieux, ni du lien qu'elle perçoit entre certains événements, certaines personnes, parce qu'elle est l'organe de perception du *Malakût*.

Mais c'est là précisément le phénomène qu'une phénoménologie intégrale a pour tâche de « sauver », de garantir. Il

290. Cf. J. Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, pp. 85-86, 198, 305-309, 332. D'autre part, J. Marx a lucidement formulé le problème posé par « Robert de Boron et Glastonbury », in *Nouvelles recherches*, pp. 139-152. C'est une exemplification typique du phénomène que nous envisageons ici. Peut-être l'identification d'Avalon avec Glastonbury servait-elle les intérêts des Plantagenêts, et peut-être permettait-elle d'effacer le rôle eschatologique du roi Arthur au profit de la doctrine ecclésiastique officielle. Mais cela eût-il suffi à modifier l'*Imago Terrae* à laquelle nous faisons allusion ici, comme organe d'invention ou de perception d'un nouveau lieu saint géographique ? Que cette identification dissimulât ou non la résurgence d'une Église celtique brimée par l'Église romaine, il reste qu'elle ne mettait pas fin nécessairement par elle-même au rôle eschatologique du roi Arthur. Un *hadîth* répandu en Islam shî'ite affirme que les corps des prophètes et des Imâms ne restent que trois jours dans la tombe avant d'être emportés « vers le Ciel ». Qâzî Sa'îd Qommî, le profond théosophe, met en garde ceux qui voudraient en faire la preuve en ouvrant les tombes. Le corps qu'ils chercheraient ainsi, ils le trouveraient, certes. Cependant la tombe est vide. Car c'est d'un autre corps qu'il est dit qu'il est emporté « vers le Ciel », et « il ne s'agit pas du ciel qui est au-dessus de nos têtes ». Même si furent trouvés dans leurs tombes, à Glastonbury, les restes du roi Arthur et de la reine Guenièvre, leur « corps » (leur *jism mithâlî*) est ailleurs, là où les situe la perception eschatologique d'Avalon comme de l'Autre Monde.

291. Nous avons déjà fait allusion ici au « pivotement » de la cartographie sacrée du zoroastrisme, cf. *supra*, p. 101, n. 152.

292. In *Milton*, 9, cité par Georges Le Breton, *La Topographie mythique de W. Blake* (Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques, 2e-4e trimestre 1960), p. 140.

appartient à un ensemble que jalonne aussi bien la lignée de la gnose *(silsilat al-'irfân)*, telle que Sohrawardî la perçoit entre les *Khosrawânîyûn* et les *Ishrâqîyûn*, lorsqu'il trace le diagramme de son ascendance spirituelle. Permettre au *fait spirituel* de se montrer à nous tel qu'il se montre à Sohrawardî, c'est *eo ipso* comprendre l'intentionnalité de la foi qui *fonde* ce fait, et les perspectives qu'à son tour ce fait spirituel motive et *explique*. Alors le château mystique de Kay Khosraw, *Kang-Dêz-behesht* (Kang-Dêz paradis) se dresse, lui aussi, dans ce « huitième climat » auquel appartient la cité mystique de Hûrqalyâ, c'est-à-dire à l' « Orient intermédiaire ». Château et cité figurent le « pôle céleste », *in medio mundi ;* ils sont le seuil de ce que Sohrawardî désigne comme l' « Orient des Lumières », les sources du *Xvarnah*, où naissent dans une éternelle aurore les théophanies contemplées par les Sages de l'ancienne Perse.

Que la thématisation propre aux récits mystiques de Sohrawardî marque l'achèvement de l'épopée héroïque en épopée mystique, cela implique que, dès le principe, la geste du héros soit *orientée*, c'est-à-dire tende à rejoindre cet « Orient », à s'achever à cet « Orient ». Cette « orientation » constitue la finalité « orientale » de la geste mystique; la rejonction à cet « Orient » confère *eo ipso* à l'épopée et à ses héros leur signification *eschatologique*. On peut dire que l'épopée mystique commence dès que l'épopée héroïque, aussi bien que l'épopée romantique ou chevaleresque, est ainsi *orientée*, au sens sohrawardien du mot « orient ». Par le fait même elle comporte deux pôles, un « orient » et un « occident », ce qui revient à dire un sens intérieur et un sens extérieur, un ésotérique et un exotérique (un *bâtin* et un *zâhir*). Aussi bien est-ce là un trait commun à la geste de Kay Khosraw comme à la geste de Parsifal. Quelle que soit la clef qui ouvre ce sens (zoroastrisme, hermétisme, néoplatonisme, christianisme celtique), ce sens s'ouvre sur l'horizon où se profile en configurations spirituelles concrètes le monde du *Malakût*, lieu des châteaux mystiques de l'âme. La manifestation de ce sens, le sens vrai, est l'œuvre de l'herméneutique spirituelle, ce *ta'wîl* dont nous avons analysé précédemment la mise en œuvre par excellence dans le shî'isme.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : il ne s'agit pas simplement de reconduire l'événement *imaginal* ou la vision vivante, à quelques données théoriques abstraites. Ce serait là tourner le dos à l' « Orient ». Comme il va y avoir lieu de le redire, l'événement de l'âme est lui-même, lui d'abord, le *ta'wîl* qui reconduit à l' « Orient » qui les rend vraies, les données théoriques. Et c'est là par excellence le phénomène de la *hikâyat*, du récit qui est à la fois *histoire* et *imitation (mimêsis)*, histoire parce

qu'il est l'*imitation* d'un monde supérieur, et une imitation qui en est l'*image (mîthâl)*. Ici même la fonction *noétique* de l'image et de la perception imaginative apparaîtra comme décisive. Simultanément, le récitateur, l' « historien », ne peut plus être considéré comme irresponsable, isolé des faits du récit; de leur côté, l'auditeur ou le lecteur n'en *réalisent* le sens qu'à la condition que ce *ta'wîl*, cette *herméneutique*, s'accomplisse en eux-mêmes. Le terme de *ta'wîl* implique en lui-même l'idée de « passage », de « conversion », puisqu'il désigne l'acte de reconduire une chose à sa source, à son archétype (son *asl*, l'origine ou l' « original »).

Tous les spirituels de l'Islam, certes, ont pratiqué le *ta'wîl* du Qorân. Ce qu'il y a de remarquable chez Sohrawardî, c'est qu'il ait su mettre en œuvre le *ta'wîl* à propos des figures de l'épopée religieuse iranienne, non seulement celle de Kay Khosraw, mais d'autres encore. La geste des héros iraniens, de l'Avesta au *Shâh-Nâmeh*, rentre ainsi pour lui dans le *phénomène du Livre* que nous avons analysé précédemment (liv. I). Et c'est à l'aide des ressources que lui offrait l'herméneutique du Livre saint en Islam, que Sohrawardî a atteint la hauteur d'horizon d'où il put englober dans le phénomène du Livre la sagesse des théosophes de l'ancienne Perse, celle d'Hermès, celle des anciens Grecs et des néoplatoniciens. On ne peut juger et encore moins récuser à la légère, comme cela est arrivé, l'*iranisme* de Sohrawardî. Il faut d'abord comprendre que cet iranisme n'est nullement racial, mais « hiératique » au sens néoplatonicien de ce mot, tel que nous l'avons employé précédemment ici. Il faut ensuite comprendre le *ta'wîl* qu'il pratique, ne le confondre ni avec l' « allégorie », ni avec quelque construction arbitraire. Le *ta'wîl*, l'herméneutique spirituelle, n'est pas une construction dialectique; il dévoile des intentions, amène à éclore toutes virtualités; il est « dévoilement du caché » *(kashf al-mahjûb)*. Il est à même de comprendre théologiquement les choses physiques, ce qui est autre chose que de « construire » une physique. Cela, les néoplatoniciens le savaient déjà très bien. Le *ta'wîl* reconduit l'événement à sa source, à son « original », c'est-à-dire au *Malakût*, à l'événement tel qu'il a *lieu* et tel qu'il a *son lieu* dans le *Malakût*. C'est ainsi que Sohrawardî « reconduit » la geste iranienne à son sens mystique, à son *Orient*, parce qu'il y perçoit une geste *orientée*. D'où l'importance que prendra le mystérieux oiseau Sîmorgh, figure de l'Esprit-Saint. Nous voyons alors s'achever la *Quête de l'Orient* là où s'achève la quête de Kay Khosraw comme la quête de Parsifal.

4. - *La finalité « orientale » comme achèvement de l'épopée héroïque en épopée mystique*

En termes plus généraux nous devrions parler du passage du récit épique ou historique au récit mystique, puisque les ouvrages de Sohrawardî dans lesquels cet achèvement s'accomplit, sont des œuvres brèves et en prose. C'est même ce qui les différencie des épopées mystiques qui caractérisent une importante partie de la littérature persane : celles de 'Attâr, de Jâmî, de 'Assâr de Tabrîz, Khâjû'î Kermânî, Kâtibî etc. Alors, en récapitulant ce qui précède, nous voudrions frayer la voie vers la compréhension, le *ta'wîl*, de ces récits mystiques, et cela par deux aperçus : 1) Il y a l'idée de l' « Orient » et du retour à l' « Orient » telle que nous pouvons y saisir quelque chose de commun entre la « Théosophie orientale » de Sohrawardî comme achèvement du projet *ishrâqî*, et ce cycle du Graal précédemment évoqué ici à cause des résonances qui y sont perceptibles tant avec le monde spirituel de l'ancienne Perse qu'avec l'hermétisme. Iranisme et hermétisme sont là « au présent » dans l'œuvre de Sohrawardî, et d'autre part c'est par un « retour à l'Orient », compris comme une occultation à ce monde-ci, que s'achève l'aventure du Graal. 2) Il y a le moment où la doctrine devient *événement* de l'âme; c'est le moment décisif où se constitue le récit mystique, la *hikâyat* sohrawardienne, et il importe de ne point errer concernant ce passage et son herméneutique vraie. Il reste que de part et d'autre, dans le cycle du Graal comme dans le cycle sohrawardien, on peut dire que la finalité « orientale » ordonne tout le sens de la geste racontée.

1) Kang-Dêz est le château mystique, au sommet de la montagne de Qâf, où s'achève l'aventure de Kay Khosraw. La montagne de Qâf, nous savons que c'est le monde de l'âme, le *Malakût*, le « huitième climat », où la tradition *ishrâqî* connaît les noms de plusieurs cités : les « cités d'émeraude » au sommet desquelles il y a Hûrqalyâ. Le cycle du Saint-Graal connaît également le nom d'une cité « à l'Orient » où s'achève l'aventure du Graal, un lieu plus élevé encore que tous les sommets (Mont-Serrat, Mont-Salvat, Mont-Ségur) et lieux mystiques (Corbenic) où le Graal fut manifesté à ses élus en ce monde-ci. La cité est désignée sous le nom de *Sarras*. Bien que le mot réfère à la *Sarracena* d'où sont originaires les Sarrazins et que les textes la situent « aux confins de l'Égypte », il serait aussi vain d'en chercher les coordonnées géographiques sur nos cartes que d'y chercher celles de Hûrqalyâ ou de l'Ile Verte. « Aux confins de l'Égypte », le terme est à entendre en accord avec la tradition

dont hérite Sohrawardî, telle que par le *ta'wîl* du motif biblique, la « sortie d'Égypte » signifie la sortie de la « terre de l'exil ». Et Sarras signifie si bien ce que signifient les cités du « huitième climat » comme « Orient intermédiaire », Seuil de transition vers ce monde-ci et vers l'autre monde, que le Saint Graal y fait station à deux reprises : une première fois, lors de son transfert de la Jérusalem mystique vers l'Occident (la Grande-Bretagne); une seconde fois, lors de son retour à l'Orient, et c'est là, le Seuil une fois franchi, qu'il disparaît aux yeux des hommes. Ce double « voyage » du Graal correspond au double mouvement bien connu de toute la gnose théosophique en Islam, et que dessinent les deux arcs de la descente et de la remontée de l'âme (*nozûl* et *so'ûd*).

Lors donc de sa « descente », le Graal, porté par Joseph d'Arimathie, son fils Joséphé et leurs compagnons, stationne à Sarras [293]. On s'en est étonné, car les habitants en sont décrits comme des « païens », adorateurs des astres (comme les Sabéens hermétistes de Harran). Mais c'est que précisément à Sarras nous sommes dans le *Malakût*, le monde de l'Ame, et ce monde comprend toute la diversité des âmes avec leurs demeures multiples; c'est là qu'ont lieu les combats de l'âme. Ce qui donne son sens à Sarras, c'est le palais décrit comme le « Palais spirituel » (le *Palais espiriteus*), où s'accomplit le passage du *malakût* inférieur au *malakût* supérieur. C'est là, dans le monde secret de l'Ame que se passe la première prédication de Joseph, et c'est dans le sanctuaire, le « Palais spirituel », que son fils Joséphé est consacré, par l'huile sainte apportée par les anges, comme premier évêque chrétien et comme premier gardien du Graal, origine de cette lignée dont nous avons déjà constaté qu'elle n'entre en compétition, pas même en comparaison, avec aucune dynastie de ce monde ni avec aucune succession canonique. Celles-ci, elle les ignore, car son « histoire » se passe ailleurs.

Et Sarras est mentionné de nouveau sur la voie du « retour », lorsque Galaad, le *haut prince* de la chevalerie « célestielle », achève l'aventure du Graal. Ayant guéri le roi « méhaigné » à Corbenic, il s'achemine vers Sarras en « Terre sainte », en compagnie de Parsifal et de Bohort. Voici que de nouveau paraît Joséphé qui a depuis longtemps quitté cette terre; mais précisément nous sommes à Sarras et non plus sur cette terre. Alors

293. Sur Sarras, voir *La Quête du Graal* (= *La Queste del Saint-Graal*, portant à la fin le nom de Gautier Map), éd. Albert Béguin et Yves Bonnefoy, Paris 1965, pp. 127-128, 172, 304-308; cf. *L'Estoire del Saint-Graal* (inspirée du *Joseph* de Robert de Boron), in J. Marx, *La Légende arthurienne*, pp. 349 ss.; cf. A. E. Waite, *op. cit.*, pp. 289-292, 363 ss.

vient le récit de cette ultime Cène du Graal où la chevalerie d'Occident déposa sans doute, il y a quelques siècles, son ultime secret. Joséphé célèbre l'office du Graal, entouré d'anges, dans le « Palais spirituel » de Sarras. Il communie Galaad, et soulevant la patène qui recouvre le Graal, il invite le chevalier célestiel à en contempler les mystères. Galaad expire dans une mort d'extase, et son âme est emportée par les anges. Une main céleste, sans corps visible, saisit le Graal et la Lance, et les emporte « au ciel ». Jamais plus ils ne furent visibles en ce monde depuis lors. Jamais plus ne fut célébrée la messe surnaturelle du Graal, ni prononcée la formule secrète de consécration confiée par le Christ à Joseph d'Arimathie.

Désormais la lignée des gardiens du Graal est « occultée » à ce monde, et avec elle toute la chevalerie des Templiers du Graal (de même qu'avec le Douzième Imâm la lignée imâmique, qui est la lignée ésotérique de la prophétie, est entrée dans l'occultation, et qu'avec l'occultation du « pôle » spirituel toute la hiérarchie mystique de ses Amis et fidèles est également occultée aux yeux des hommes). Parsifal meurt, lui aussi, à Sarras et il est dit que les corps de Galaad et de Parsifal sont ensevelis dans les « spiritualités » de Sarras (cette précision, apportée par cette version, nous confirme ce que nous avions déjà noté : dans les « spiritualités » de Sarras il ne peut s'agir que du corps *imaginal*, de la substance du corps de résurrection, le *jism mithâlî*, constitué non plus des éléments de ce monde mais des éléments du *Malakût* [294]. Dès lors aussi l'idée d'ensevelissement prend ici un sens surnaturel). Le palais spirituel de Sarras n'est pas simplement une « sublimation » du château du Graal. Mais il y a des degrés dans le monde du *Malakût*. Il en est dont les hiérophanies « descendent » en ce monde-ci. D'autres restent enclos dans le *Malakût*, tel le palais spirituel de Sarras, justement parce qu'il est le *Seuil* vers le *Malakût* supérieur, Seuil que l'élu franchit, mais que le non-élu ne franchira jamais. Une fois le seuil franchi, le retour à l' « Orient » est accompli. Et ce « retour », seul un récit peut le *dire*; tout exposé doctrinal ne peut qu'y faire allusion. C'est ce *dire* qui importe donc, parce que, selon que chacun saura ou non l'entendre, chacun en atteindra ou en manquera la vérité.

Le cycle du Graal connaît plusieurs manières de *dire* ce retour. Dans les compositions postérieures à celles de Wolfram, l' « Orient » s'appelle l'*Inde*, mais ce qu'en réalité veut dire le mot « Inde », un vieux texte d'Abdias déjà nous l'apprend : « Les historiographes disent qu'il y a trois contrées qui portent

294. Cf. notre livre *Terre céleste*, index s. v. *jasad, jism, Malakût*.

le nom d'Inde : la première est l'Inde qui touche à l'Éthiopie; la deuxième est celle qui est auprès des Mèdes; la troisième, celle qui est aux confins du monde [295] ». Avec la troisième nous nous retrouvons « au sommet de la montagne de Qâf ». Deux textes appartenant au cycle germanique du Graal nous apportent leur témoignage.

D'une part (vers 1300), l'histoire de Lohengrin, le « chevalier au cygne », fils de Parsifal, accomplit une sorte de révolution par rapport au cycle arthurien. Au lieu de faire retraite au-delà des mers en la mystérieuse île d'Avalon, confié aux soins de la *Virgo Regia*, le roi Arthur à la tête de toute sa chevalerie rapporte le Graal *dans l'Inde ;* lui et ses chevaliers en restent désormais les gardiens invisibles dans une contrée lointaine et inconnue de l' « Orient » [296]. D'autre part, le *Titurel*, œuvre d'Albrecht von Scharfenberg (qui écrivait vers 1270), achève ce qui n'était pas dit dans le *Parzival* de Wolfram, lequel clôturait sur l'intronisation de Parsifal comme roi du Graal, tandis que son frère Feirefis, devenu apte par le baptême à « voir » le *Vaissel* sacré, épouse Repanse-de-Joie, la reine du Graal, sœur d'Amfortas, et repart avec elle pour son lointain royaume; là ils auront comme fils le *Prêtre-Jean*, figure célèbre et mystérieuse sur qui tant d'opinions diverses furent émises [297]. Le *Titurel* a d'autres événements à dire. Là, les Templiers du Graal discernant les calamités dont la menace s'accumule à l'extérieur du Temple, prennent la décision du « retour »; ce retour va conduire à l'occultation du Graal (le motif de cette décision fait penser à celle des dignitaires ismaéliens, décidant la « rentrée dans l'ésotérisme » qui est à l'origine de notre présent cycle d'occultation) [298]. Alors Parsifal, accompagné de toute la chevalerie du Graal, emporte le Graal et les saints Trésors *dans l'Inde*, où il se propose de rejoindre son frère Feirefis. Ici le Prêtre-Jean est représenté comme le souverain autonome d'un merveilleux royaume, près de qui sont toutes les richesses matérielles et spirituelles, y compris les Sept Dons et les Douze Fruits de l'Esprit divin de Sagesse. Parsifal, stimulé par son frère Feirefis, voudrait lui confier le Saint Graal. Voici qu'au contraire c'est le Prêtre-

295. Abdias, *Histoire apostolique*, VIII, 125, cit. *in* N. et M. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1963, p. 129, n. 48.

296. Cf. A. E. Waite, *The Hidden Church of the Holy Graal*, pp. 416-417.

297. Cf. Jean Doresse, *L'Empire du Prêtre-Jean*, Paris 1957, vol. II, pp. 215 ss., et L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, index s. v. *Johannes rex regum et dominus dominantium*, p. 531.

298. Cf. notre livre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *Dawr al-satr*. On sait aussi qu'une tradition fait état du départ des Rose-Croix quittant l'Europe, au XVIIe siècle, pour retourner en Asie.

Jean qui offre sa couronne et son royaume à celui qui vient à lui comme gardien du Graal. Finalement, la décision viendra du Graal lui-même : Parsifal reste le roi du Graal; il devient l'héritier du Prêtre-Jean et *prend son nom*. Que d'autre part, dans le *Lancelot* hollandais [299], ce soit le Prêtre-Jean qui apparaisse comme le « fils de Parsifal », il n'y a là ni impossibilité ni contradiction sur le plan mystique de la généalogie spirituelle (dès que Parsifal *prend le nom* du Prêtre-Jean, ce Prêtre-Jean qu'il devient lui-même est alors simultanément l'héritier de Parsifal, le fils de son âme, comme Joséphé est pour Joseph d'Arimathie le fils de son âme).

La retraite du Prêtre-Jean est bâtie dans l'invisible, là où les versions diverses de l'événement sont à coordonner selon des normes tout autres que celles que l'on appliquerait aux « Commentaires » de César. C'est le même événement essentiel qui est *dit*. A Sarras, après la mort d'extase de Galaad, une main céleste fait rentrer le Graal dans l'invisible. Ici, c'est Parsifal qui reconduit le Graal *dans l'Inde*, c'est-à-dire « aux confins du monde », à l'orient-origine qui ne figure pas sur nos cartes géographiques. Le personnage de Parsifal et celui du Prêtre-*Jean* interfèrent, comme si Parsifal-Prêtre-*Jean* était désormais le *pôle* de tous les *Johannites*, de ceux qui croient en l'Église de Jean, en l'Église johannique comme en l'Église du Graal invisible. Or, dans ce johannisme vibre la foi dans le Paraclet, — ce Paraclet que certains de nos théosophes shî'ites identifient, nous l'avons vu, avec le Douzième Imâm, l'Imâm présentement caché.

Tous ces traits viennent d'être rappelés, parce qu'ils nous importent dans la mesure même où les recherches dont nous avons analysé ci-dessus les conclusions, ont mis en contact zoroastrisme, hermétisme et cycle du Graal. D'une part en effet, zoroastrisme et hermétisme sont, dans la théosophie de Sohrawardî, principalement ce qui détermine la finalité « orientale » de celle-ci. Cette finalité trouve son accomplissement en acte dans la partie de l'œuvre formant un cycle de récits mystiques. D'autre part, cette finalité « orientale » nous venons de la retrouver dans le cycle du Graal. De part et d'autre, le « récitatif » présente une tonalité commune. De la perception de celle-ci dépend que l'on perçoive l'ordre de *réalité* que comportent les événements des récits, c'est-à-dire le niveau de *réalité* auquel ces récits exhaussent les doctrines qui en sont le *sens* ésotérique. A quelles conditions ces doctrines en sont-elles le sens ésotérique, et partant le sens *vrai?* Le cas de l'épopée mystique ou du récit mystique nous impose une herméneutique dont il dépendra que

299. Cf. A. E. Waite, *op. cit.*, pp. 419-420.

nous ayons accès à la *réalité* de ces récits, ou qu'au contraire, impuissants à l'atteindre, nous en soyons réduits à parler de « merveilleux », d' « imaginaire ». En d'autres termes, il dépend de notre herméneutique que nous *réalisions* ou non la finalité « orientale ».

Pourquoi ce qui peut très bien s'exposer en forme doctrinale, en une suite de propositions logiques, comme Sohrawardî l'a fait dans ses grands ouvrages, — pourquoi cela échappe-t-il à un moment donné à tout exposé théorique pour devenir *récit?* A cette question répond le concept même de l'Orient que professent les *Ishrâqîyûn*. Il suffit de le récapituler ici en quelques lignes. Leur « Orient » est simultanément principe et fin (*arkhé* et *télos*), origine et lieu de retour, clef de voûte des deux arcs de la descente *(nozûl)* et de la remontée *(so'ûd)*. Ce cycle, c'est toute l'histoire secrète de cette catégorie d'êtres de lumière que Sohrawardî désigne comme *Nûr Espahbad*, Lumières gouvernant un corps. Déjà le choix de ce terme par Sohrawardî nous a permis de déceler une résonance voulue avec l'ancienne chevalerie iranienne. Aussi bien est-ce une même éthique chevaleresque (ce que désigne le beau mot de *javânmardî*) qui règne d'un bout à l'autre. Qu'il soit question du combat des *Fravartis (forûhar)* choisissant de descendre sur terre pour aider Ohrmazd, ou du combat des Lumières *Espahbad* contre la Ténèbre de l'inscience et de l'oubli; qu'il soit question de la Lumière de Gloire (*Xvarnah)* ou de la Lumière mohammadienne, de la quête du Graal ou de la quête de l'Imâm présentement caché, une finalité constante *oriente* le combat du spirituel iranien. Qu'il forme le vœu d'être un des compagnons du Saoshyant, coopérant avec lui à la Transfiguration du monde, ou d'être un des compagnons de l'Imâm caché préparant la « Grande Résurrection » (*Qiyâmat al-Qiyâmât*, la Résurrection des Résurrections), une même finalité l'*oriente* vers la seule issue de son combat : le retour victorieux à la « Source orientale » (Lumière de Gloire, Lumière mohammadienne, Lumière du Graal, Vie et Lumière de l'hermétisme), — « orientale » parce qu'elle n'est pas une connaissance parmi d'autres, ni même seulement une connaissance privilégiée, mais l'*Orient*, c'est-à-dire la source et la finalité de toute connaissance. Le héros spirituel qui en réussit la *Quête*, est celui qui possède à la fois la haute sagesse théosophique et l'expérience « hiératique », le *ta'alloh* qui correspond à l'*apotheôsis* des « Oracles chaldéens » et des hermétistes (*supra* chap. II).

Il s'agit donc pour le myste de s'acheminer dans une direction dont le point d'orientation constant peut porter des noms divers : ce peut être le « Palais spirituel » de la mystérieuse cité de Sarras; ce peut être le château mystique de Kang-Dêz; ce

peut être Hûrqalyâ, — bref toujours une cité de ce « huitième climat », « Orient » qui est le seuil de tous les « Orients », et que Sohrawardî aimait à désigner par le terme de *Nâ-Kojâ-Abâd* (littéralement le « pays du Non-où »). Sur ce terme persan forgé par lui et sur ce qu'il implique, nous nous sommes expliqué plus longuement ailleurs, en disant pourquoi, bien qu'il soit grammaticalement l'équivalent persan exact du grec *ou-topeia*, il est radicalement impossible de le traduire par « utopie [300] ». Il est le « Non-où », mais en même temps il est bien une Terre, un pays *(âbâd)*, et c'est justement le pays où ont *lieu* les événements des récits mystiques. C'est un pays que l'on peut être admis à *voir ;* mais aucun de ceux qui l'ont *vu* n'est en mesure de le *montrer*. Seule peut y acheminer, non pas l'évidence conceptuelle d'une démonstration théorique, mais la force de l'événement accompli, et celui-ci ne peut être *dit* qu'en un *récit*. D'où, si elle ne dispose pas d'une métaphysique faisant droit ontologiquement au « tiers monde » de Hûrqalyâ, qui n'est ni celui de l'intellect ni celui de la perception sensible, notre herméneutique sera incapable de faire droit à sa *réalité*. Elle le confondra avec l' « imaginaire », l' « irréel », et le récit ne lui proposera que de l' « imaginaire ». C'est pourquoi nous avons insisté précédemment sur l'importance métaphysique du schéma des trois mondes chez Sohrawardî et tous les théosophes mystiques qui lui sont apparentés. Corollairement, c'est reconnaître la valeur noétique appartenant de plein droit à la perception imaginative et à la conscience imaginative, laquelle n'est pas la « fantaisie » (une métaphysique qui l'encadre comme celle qui ici lui fait droit, la préserve justement des extravagances auxquelles elle est livrée, lorsque la philosophie ne la considère que comme « fantaisie » sécrétant de l'irréel). La perception imaginative est l'organe propre de pénétration dans un monde qui n'est ni l'imaginaire ni l'irréel, mais l'*imaginal*, le *mundus imaginalis* [301].

Ce monde *imaginal*, on ne peut dire *où* il est. Celui qui l'a *vu* ne peut le *montrer*. C'est pourquoi l'on dit le « non-où » (*nâ-kojâ* en persan), en ce sens que l'on ne s'oriente pas vers lui en se référant aux coordonnées du monde géographique ou astronomique compris sous la Sphère des Sphères. Lorsque l'on dit qu' « il commence à la surface convexe de celle-ci », c'est pour

300. Cf. notre étude « *Mundus imaginalis* » *ou l'imaginaire et l'imaginal* (*Cahiers internat. du symbolisme*, 6, 1964) et *Au « pays » de l'Imâm caché* (Eranos-Jahrbuch XXXII), Zürich 1964, pp. 31 ss.

301. On trouvera, sur la question du *mundus imaginalis*, de nombreux textes traduits dans nos deux ouvrages : *Terre céleste et corps de résurrection* et *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*.

suggérer le passage « au-delà », au sommet de la montagne cosmique de Qâf. C'est le passage de l'extérieur des choses (l'exotérique, *ta éxô*) à l'intérieur des choses (l'ésotérique, *ta ésô*), — le passage de l'histoire extérieure à l'histoire vraie, intérieure. Mais là même, à l'*intérieur*, nous nous retrouvons à l'*extérieur* des choses, parce que, si le monde de l'Ame (*malakût* inférieur des âmes incarnées et *malakût* supérieur des âmes délivrées) n'est pas « quelque part » *dans* le monde de la perception commune des sens, et que, partant, l'on ne peut dire *où* il est situé, c'est en revanche lui, le monde de l'Ame, qui contient, entoure, encercle tout cet univers dont les lieux relèvent de la catégorie *ubi*. Le privilège du monde de l'Ame est celui des cercles spirituels, dont le centre est simultanément la périphérie. Le *Malakût* par rapport aux lieux de l'univers des sens, est un *ubique*, un « partout » à la fois très proche et très lointain. C'est par la seule progression des *modes d'être* que l'on y progresse, et le lieu « à partir » duquel on y atteint, est indifférent. Cette atteinte ou ce passage à la réalité du *Malakût* peut être visualisée de multiples manières : comme la main céleste qui, à Sarras, en retirant le Graal, le rend invisible aux hommes; comme la reconduction du Graal en « Orient »; comme la retraite de Kay Khosraw dans le château de Kang-Dêz; comme la navigation jusqu'au Sinaï mystique, au pôle céleste, sommet de la montagne de Qâf (Récit de l'exil occidental); comme la goutte de baume qui, exposée dans le creux de la main face au soleil, transpasse au revers de la main (Récit de l'archange empourpré); comme la navigation vers l'Ile Verte, résidence de l'Imâm caché; comme la pérégrination, en compagnie de l'Imâm, sur le Nuage blanc etc. C'est toujours l'exode hors du monde soumis aux lois des sens externes et de la physique, exode s'accomplissant par la *quarta dimensio*.

Cet exode répond à l'injonction émise dans l'un des récits de Sohrawardî : « Quand on te dit : retourne! cela implique le lieu d'une présence antérieure. Mais malheur à toi! si par lieu de retour tu entends Damas, Baghdad ou quelque autre cité terrienne. » C'est aussi l'injonction de ces versets qorâniques : « O âme pacifiée! retourne à ton Seigneur, agréante et agréée... Entre en mon paradis » (89 : 28,30). Et c'est pourquoi Sohrawardî écrit ces lignes que Mîr Dâmâd, Qâzî Sa'îd Qommî et d'autres grands théosophes représentatifs du shî'isme, aimeront à citer : « Le théosophe qui possède réellement l'expérience mystique est celui pour qui le corps matériel (c'est-à-dire l'appareil de ses sens externes) est devenu comme une tunique que tantôt il dépouille et tantôt il revêt. Nul n'est vraiment un *mota'allih*, un hiératique, tant qu'il n'a pas expérimenté ce dépouillement

et ce revêtement [302]. » Ce « dépouillement » conditionne l'entrée dans le pays de *Nâ-Kojâ-Abâd*, où rien ne peut être perçu par nos perceptions habituelles. On peut accumuler un savoir théorique immense et rester incapable de ce « dépouillement », ne jamais aborder à la rive « orientale ». Car on ne peut y aborder, tant que le savoir théorique n'a pas fait place à l'*événement*.

Alors la question posée ci-dessus s'amplifie. Pourquoi, demandions-nous, faut-il que l'exposé doctrinal se résolve (au sens musical du terme) en un récit mystique ? Parce que ce n'est jamais la seule évidence théorique qui peut suffire à provoquer le « passage » à la rive « orientale ». Il faut que *la doctrine devienne événement réel*. Or, cette *réalité* ne peut s'entendre que de celle du monde du *Malakût*. Si l'on est incapable de faire droit à cette réalité, de reconnaître la *réalité* des événements dans le *Malakût*, on dégrade le récit visionnaire en allégorie, et l'on se met à parler, comme on le fait de nos jours, de « démythisation » nécessaire. Cette « démythisation » n'est que démission et impuissance; on lui opposera ce qu'il convient d'appeler « réalisme spirituel » ou réalisme mystique. Car, s'il a fallu passer de l'exposé doctrinal des vérités ésotériques au récit où elles se transmuent en événement, quel est maintenant le rapport entre ces vérités ésotériques et ce récit ? Pour déceler le sens ésotérique du récit, faut-il alors revenir au plan d'évidence conceptuelle où se situait la doctrine ésotérique, du fait qu'elle était formulée en propositions logiques ? C'est en somme ce qu'ont fait certains commentateurs rationnels des récits mystiques de Sohrawardî. Mais si telle était purement et simplement la clef des récits mystiques visionnaires, ces récits ne seraient alors qu'une doublure superflue de l'exposé théorique qui se ferait aussi bien et même mieux comprendre qu'eux. Le récit ne serait qu'une allégorie. Ce que donne à entendre l'allégorie peut être tout aussi bien compris par la voie de l'exposé rationnel; l'allégorie reste au même niveau noétique que celui-ci. En revanche, le récit mystique dit ce qui précisément ne peut être dit ni se faire connaître autrement que sous la forme des symboles visionnaires perçus par le récitateur; il y a décalage, changement de niveau noétique, par rapport à l'exposé théorique. C'est que le récit est la doctrine théosophique devenue événement réel dans le monde du *Malakût*. Et si la doctrine est le sens ésotérique de ce récit, c'est non point comme doctrine théorique, mais justement comme doctrine devenue événement. Nous verrons encore ci-dessous que tel est l'acte

302. *Motârahât*, § 223, in *Op. metaph. I*, p. 503. Ces lignes font immédiatement suite à celles où Sohrawardî retrace l'ascendance spirituelle des *Ishrâqîyûn*. Sur le *hakîm mota'allih* et son *apotheôsis*, cf. ci-dessus chap. II, I.

de la *hikâyat*, comme « récital » de l'histoire mystique. C'est pourquoi l'herméneutique du récit mystique ne consiste pas à « redescendre », — à « ramener » les événements du récit au niveau des évidences conceptuelles, mais tout au contraire ce sont ces dernières que le *ta'wîl*, l'herméneutique, « reconduit » au niveau du *Malak*... où ont *lieu* les événements du récit. La doctrine est le sens ésotérique du récit dans la mesure où, par ce récit, elle est promue en événement spirituel, non pas en tant qu'elle resterait théorique. Alors seulement le récit mystique remplit la fonction mystagogique que visait Sohrawardî.

Par là même, on se trouve mis en garde envers le malentendu que nous dénonçons ci-dessous, et qui risquerait de nous faire manquer l'événement de ces récits, leur finalité « orientale ». Pour le faire mieux comprendre, recourons à la terminologie traditionnelle qui désigne les trois degrés de la certitude : *A*) Il y a la certitude théorique *('ilm al-yaqîn)* ; c'est savoir, par exemple, que le feu existe, avoir entendu dire ce que c'est que le feu. *B*) Il y a la certitude oculaire *('ayn al-yaqîn)* ; c'est, par exemple, voir le feu de ses propres yeux, en être le témoin. *C*) Il y a la certitude personnellement réalisée *(haqq al-yaqîn)* ; c'est être brûlé par la flamme, devenir soi-même le feu. Du niveau *A* au niveau *B* la distance est celle qu'il y a entre la doctrine théorique et la doctrine devenue événement personnel. Dans le cas présent, nous dirons que le niveau *A*, c'est apprendre du livre de la « Théosophie orientale » de Sohrawardî ce que c'est que l' « Orient ». Le niveau *B*, c'est celui où la doctrine devient *événement ;* c'est être fait le témoin de cet « Orient », parce que l'on « est pris » dans le *récit*, dans ce que seule la forme du *récit* permet de dire. Mais alors le niveau *C*, ce n'est pas du tout redescendre tout simplement au niveau *A* pour découvrir le sens ésotérique théorique du récit; c'est tout au contraire prendre tout ce qui est dit au niveau *A* et l'exhausser au niveau *B*, de telle manière que, la doctrine étant devenue événement, le pèlerin s'éveille alors à la conscience de cet événement comme de quelque chose qui lui arrive à lui, et dont il est en sa personne la réalité et la vérité.

Et c'est cela, à son sommet, la connaissance « orientale ». C'est pourquoi, le plus souvent le récit mystique parle « à la première personne ». C'est l'*histoire* du myste reconduit à son « Orient »; cet événement, il n'a pas à le démontrer, mais à le *dire*, en disant ce dont il a été le témoin et le monde où il en a été le témoin. C'est ainsi que dans et par sa propre histoire, il reconduit à l' « Orient » la geste des héros, parce que leur geste est alors devenue sa propre histoire. Celle-ci en est le *ta'wîl*, l'herméneutique mystique. Ainsi en fut-il pour Sohrawardî à l'égard

des heros de l'épopée iranienne : Kay Khosraw, Zâl, Esfandyâr. La geste héroïque s'achève en la geste mystique qui en est la finalité « orientale »[303].

2) Le malentendu auquel nous avions fait allusion ci-dessus pourrait nous faire manquer non seulement ce sens des récits mystiques de Sohrawardî, mais aussi le sens de la démarche spirituelle qui inspire toute l'épopée mystique de langue persane, de 'Attâr à Jâmî. Ce malentendu a des racines profondes dans nos habitudes mentales dites « modernes », foncièrement étrangères à la réalité « spirituelle concrète » du *mundus imaginalis*, à tout ce qu'implique la pénétration dans le *Malakût*, et partant, au sens des événements *réels* dont le *Malakût* est le *lieu*. C'est ainsi que nous voyons ce malentendu peser sur la belle recherche à laquelle nous nous sommes référé précédemment, celle qui conduisit ses auteurs, par une comparaison minutieuse des textes grec et vieil-allemand, à déceler les éléments hermétistes du *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. Pourquoi faut-il, lorsque l'on tente de nous expliquer le « passage » de la *doctrine* hermétiste du *Cratère* à l'*action* du poème du Graal, que nous ayons l'impression de faire naufrage ?

Les auteurs[304] tendent à expliquer le passage où « la doctrine devient narration » comme une application de la technique du *sensus litteralis*, bien connue de l'herméneutique et de la rhétorique médiévales. Ils veulent dire que le poète ayant eu connaissance d'un exposé doctrinal hermétiste, son œuvre aurait consisté à « partir » de ces doctrines formant le *sens mystique* secondaire, pour aboutir à une narration, un récit qui en formerait la signification concrète primaire, le *sens littéral*. Le poète serait ainsi passé du sens *anagogique* au sens *littéral* : de l'enseignement sublime exposé dans le *Cratère*, Wolfram aurait fait quelque chose de « réel », une suite d'événements agis par un ensemble de personnages. Une telle explication néglige, semble-t-il, tout ce qui est inspiration prophétique, création poétique, sentiment et perception visionnaires, irruption d'une dimension nouvelle. Tout dépendrait donc d'une certaine « technique » ? Mais comment dépendrait-il d'une technique quelconque que la *doctrine* devienne *événement?* Wolfram n'aurait dû aboutir qu'à une laborieuse construction allégorique, à l'élaboration d'une fable, ce que n'est pas, certes, son *Parzival*, lequel est bien une *histoire réelle*. Mais de quel ordre de *réalité?* Le malentendu sur lequel

303. Cf. notre étude *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*, in Eranos-Jahrbuch XXXV, 1967, pp. 177-239.

304. Cf. H. et R. Kahane, *The Krater and the Grail*, pp. 172 ss.

repose une telle « explication », c'est avant tout la fâcheuse et trop courante confusion entre ce qui est « symbole » ou histoire symbolique et ce qui est « allégorie ». La raison de cette confusion, nous la dénoncions plus haut : c'est que l'on se réfère au *réel*, comme s'il était entendu, une fois pour toutes, qu'il n'y a qu'un seul niveau de réalité. C'est précisément ce qu'une phénoménologie intégrale ne peut admettre; il lui incombe de sauvegarder l'ordre de réalité du *Malakût*, du « huitième climat » etc. et des événements qui y ont lieu. L'enjeu est extrêmement grave, car les récits du genre de ceux de Sohrawardî ont été victimes plus d'une fois de ces explications, dont le résultat final serait de les rendre superflus, puisqu'ils ne feraient que doubler un mode d'exposition plus directement intelligible. Ils n'auraient donc qu'à disparaître, dès lors qu'ils seraient « expliqués »! On voit que la partie décisive se joue sur l'usage du mot *littéral*, du mot *réel*, du mot *événement*. Les pages qui précèdent avaient justement pour but d'y faire face.

Tout d'abord le mot grec *anagôgê* désigne l'action de faire monter, d'élever (nous l'avons rencontré précédemment, chap. II, 2 : l'ascension théurgique ou hiératique de l'âme). On s'élève du sens littéral au sens anagogique, transfigurant le monde des choses en monde de l'Ame. Le sens anagogique présuppose le sens littéral qui en est le support et dont il est le sens caché. Mais on voit mal comment et pourquoi, si l'on est déjà en possession du sens anagogique, il y aurait à construire un sens littéral ou a y « redescendre », et comment le sens anagogique serait à la fois le point de départ et le sens secondaire, tandis que le sens littéral serait le point d'arrivée et le sens primaire. L'*herméneutique* n'est pas une technique (elle peut, certes, en déterminer plusieurs, celles qui constituent les différents modes d'exégèse). L'herméneutique, c'est l'acte même du *Comprendre*. Or, ce *Comprendre* se passe à différents niveaux, ou plus exactement dit, dans le cas de nos spirituels, il fait éclore, dévoile de par son acte même, plusieurs niveaux. Ces niveaux sont *en correspondance*, symbolisent « les uns *avec* les autres ». Le sens dit littéral n'est pas plus primaire que le sens anagogique, mystique ou spirituel, n'est secondaire (cf. déjà *supra* liv. Ier). L'un et l'autre, voire tous les sens possibles, sont des formes de manifestation (des *mazâhir*) ou des symboles d'un même Ineffable, à des niveaux différents. Ils sont à chaque niveau, chaque fois, une herméneutique, un mode de comprendre l'Ineffable (sous forme de conceptualisation, d'événement vécu etc.). Et ils sont des *symboles*, parce qu'à chaque niveau l'Ineffable ne peut se montrer autrement que tel qu'il s'y montre, et qu'il est impossible, à ce niveau, de le *dire* autrement (en revanche, l'allégorie ne fait que redire une

même chose déjà connue autrement, sans changer de niveau d'évidence).

Reportons-nous aux différents niveaux de certitude (correspondant aux niveaux du Comprendre) que nous schématisions il y a quelques pages (*supra* p. 191). Le passage du niveau *A* au niveau *B* est le passage de l'exposé doctrinal au fait accompli, énoncé sous forme de récit. Si sublime et ésotérique soit-il, l'exposé doctrinal ne marque qu'une virtualité. Il indique ce qui se passera *réellement*, si le myste se met en route. D'où l'injonction urgente que Sohrawardî adresse à celui-ci, à un moment où l'autre de ses récits d'initiation. Dès que cette injonction est entendue, nous accédons à quelque chose de *réel*, mis en acte, à l'événement. C'est pourquoi en lui-même, cet événement est déjà un *ta'wîl* qui reconduit à l' « Orient », non pas simplement l'événement d'une histoire extérieure, comme celle des « Commentaires » de César ou d'un roman social. Précisément, en tant qu'événement ayant un sens ésotérique, c'est un événement de l'Ame; il s'accomplit dans le *Malakût*, dans le monde qui est l' « Orient » de l'Ame. Sa réalité plénière est là, il n'y a pas à la chercher ailleurs dans l'histoire extérieure (les lieux par exemple, les châteaux, lacs et forêts, sont des états de l'âme; les combats sont des combats de l'âme etc.). Pas davantage, le sens, comme sens du fait spirituel accompli, n'est à chercher simplement dans un enseignement théorique, fût-il celui de la théosophie ésotérique, puisque c'est cet événement qui met celle-ci en acte, lui confère sa réalité. Le *sens* de cette mise en acte est une transmutation de la doctrine (transmutation de *'ilm al-yaqîn* en *haqq al-yaqîn*).

Nous disions plus haut que l'atteinte au niveau *C* (celui de la *réalisation* personnelle) ne consiste pas à redescendre du niveau *B* au niveau *A*. C'est ce que l'on fait malheureusement de nos jours en parlant de « démythisation », mais on ne le fait que parce que l'on est incapable d'atteindre au niveau *C* (l'événement n'est plus compris). On atteint au niveau *C* dans la mesure où l'on s'est exhaussé du niveau *A* au niveau *B*, et où l'on a compris le secret de ce passage, c'est-à-dire dans la mesure où l'enseignement théorique étant transmué en événement, cet événement est vécu comme réalisation personnelle, événement vécu en personne (il ne s'agit pas là de psychologie, mais d'un événement dans l'*être*, en quelque sorte d'une promotion ontologique). Certes, le niveau *B*, celui du récit de l'événement, apparaîtra dès lors comme *sensus litteralis*, mais ce sens littéral appartient non pas au monde des *objets* de l'évidence commune et de la perception sensible, mais au *monde imaginal (sensus litteralis in mundo imaginali)*. C'est un principe en herméneutique théoso-

phique shî'ite : ce qui est l'ésotérique au niveau d'un monde donné, est l'exotérique au niveau du monde immédiatement supérieur. C'est pourquoi le « sens littéral au monde imaginal » est l'ésotérique par rapport au *réel* de la perception des objets ou des événements de l'évidence commune dans le monde sensible. Le récit mystique est l'ésotérique de l'enseignement doctrinal ou de l'histoire extérieure, parce qu'il en est l'acheminement, le transfert à l' « Orient ». Simultanément, ce même récit mystique est l'apparence exotérique de l'*événement* qui met la doctrine en acte, la transmue en *réalité*. Et son sens ésotérique, ce n'est pas cette même doctrine simplement en son contenu théorique n'indiquant qu'une virtualité (c'est sur ce point décisif que se produit la chute de l'herméneutique courante qui dégrade le symbole en allégorie), mais justement cette même doctrine existentiellement *réalisée*, devenue *événement* de l'âme, et partant, *dite* dans le récit. L'usage des mots *littéral*, *réel*, *événement*, doit donc correspondre rigoureusement chaque fois au niveau auquel ils s'appliquent. Ainsi seulement, l'herméneutique sauvegardera la finalité « orientale » de la geste mystique; elle est, certes, une tâche difficile et délicate; elle ne consiste pas à établir simplement des tables d'équivalence entre figures et symboles tout faits, mais à saisir la transmutation progressive de toutes les figures en symboles.

Illustrons par une série d'exemples le processus que nous venons de décrire, et du même coup aussi le malentendu dont il peut être victime. Ces exemples, nous les empruntons encore à la belle recherche à laquelle nous nous référions ci-dessus. Les auteurs mettent en parallèle un certain nombre de thèmes de l'enseignement hermétiste et les événements qui leur correspondent dans le poème de Wolfram. Pour établir le lien avec l'analyse qui précède, nous ferons précéder chacun des termes comparés par une majuscule référant respectivement au niveau *A* et au niveau *B* décrits ci-dessus.

A) Dans l'hermétisme [305], le *Noûs* (l'Intelligence), comme contenu sotériologique du *Cratère*, est apporté à la Terre comme « vie et lumière ». *B*) Chez Wolfram, c'est une colombe *réelle*, d'une resplendissante blancheur qui descend sur le Graal avec une hostie qui donne la vie. — *A*) Dans l'hermétisme, le *Cratère* apaise la soif de connaissance de ses adeptes,

305. *Ibid.*, pp. 89-91 ; les pages 163 ss. sur « Wolfram's Hermetism » analysent la métamorphose du IVe Traité du *Corpus hermeticum* (le Cratère) en récapitulant sur deux colonnes un matériel de comparaison très abondant; les pages 172-174 sont consacrées à la *Technique of the sensus litteralis* que nous examinons particulièrement ici.

à qui est promise la vie après la mort. *B*) Chez Wolfram, la communauté du Graal reçoit de celui-ci une nourriture et un breuvage *réels*, et l'éternelle jeunesse est promise à ceux qui le contemplent (observons cependant que Wolfram ne nous dit pas quelle est la forme *réelle* de ce Graal contemplé. Quant à cette nourriture *réelle*, désignée sous les noms de mets de ce monde, sa *réalité* se modèle chaque fois sur le désir, quel qu'il soit, de celui qui s'en nourrit. C'est là un trait spécifique de la *réalité* du monde *imaginal*). — *A*) Le myste hermétiste, en progressant sur la voie de son salut, arrive à une porte derrière laquelle brille la lumière symbolique de la gnose. *B*) Chez Wolfram, il s'agit d'une lumière *réelle*; la procession du Graal sort de derrière une porte *réelle* et parcourt la salle où est rassemblée la communauté du Graal (cependant il y a vingt-cinq jeunes filles portant dix-sept lumières correspondant aux stations de l'âme et à ses constituants spirituels [306]; le symbolisme de ces nombres excède le *réel* pur et simple. Ces jeunes filles ne sont pas des allégories, certes, elles sont bien *réelles*, mais de la réalité qui est celle-là même du château du Graal, lequel appartient au « huitième climat »). — *A*) Dans la communauté hermétiste, l'affiliation établit une filiation mystique entre « père » et « fils ». *B*) Chez Wolfram, cette filiation devient une dynastie *réelle* dans la communauté du Graal (réelle, certes, mais d'une réalité qui n'est pas celle d'une dynastie de ce monde-ci; elle n'entre pas dans l'histoire, au sens ordinaire de ce mot; son histoire est réelle, mais elle a lieu *ailleurs*). — *A*) Les mystes hermétistes sont « frères » par association religieuse. *B*) Parsifal et Feirefis sont frères *réels* par la naissance (mais la réalité de cette parenté ressortit à la même réalité que celle de la dynastie du Graal). — *A*) L'agnostique regarde sans voir, les yeux de chair sont incapables de percevoir ce que l'hermétisme nomme Dieu. *B*) Feirefis, avant d'être baptisé, ne voit pas le Graal (mais c'est là même l'indication que la vision *réelle* du Graal est d'ordre *sacramentel*). — *A*) L'hermétisme parle de la beauté spirituelle de l'extatique, de son absorption dans le silence divin. *B*) Chez Wolfram, l'extatique est Titurel, qui est seul avec le Graal derrière une porte close et dont la beauté physique est extraordinaire. — *A*) L'initiation hermétiste est connaissance de Joie. *B*) Lors du processionnal du Graal, Parsifal remar-

306. *Ibid.*, pp. 101-105. On remarquera (uniquement quant à la structure des formes symboliques) le même nombre de personnes dans le processionnal auquel assiste en songe la princesse Narkès, future mère du XIIe Imâm (*infra* t. IV, liv. VII) : elle voit le Christ suivi de ses douze apôtres, le prophète Mohammad suivi de onze Imâms (en tout vingt-cinq personnes) gravir solennellement ensemble les degrés du *minbar* de lumière.

que qu'on l'a revêtu d'un manteau pareil à celui dont est revêtue Repanse de Joie[307], la belle princesse qui porte le Graal (ici tout particulièrement le *réel* s'avère comme correspondant au niveau désigné ci-dessus comme le niveau *C*).

Nous pourrions facilement établir un même parallélisme entre les thèmes de la « théosophie orientale » et les événements qui remplissent les récits mystiques de Sohrawardî (récit de l'Archange empourpré, récit de l'Exil occidental, le Bruissement d'ailes de Gabriel etc.) aussi bien que les épopées mystiques persanes en général.

En bref, on a l'impression que, lorsque nos auteurs donnent la qualification de *réel* à l'événement qui, chez Wolfram, correspond à l'enseignement du *Cratère*, c'est comme pour suggérer que le poème du Graal fait *redescendre* au niveau de la « réalité » tout court le sublime enseignement de l'hermétisme. Mais alors serions-nous avec celui-ci, antérieurement au poème, au niveau de l' « irréel » ? Non pas, certes. Et c'est là que se fait sentir l'ambiguïté du mot *réel*, et ce pour quoi nous nous en tenons fermement au schéma que nous avons indiqué plus haut. Le poème de Wolfram confère bien sa *réalité* à l'enseignement qui, comme tel, n'indiquait encore qu'une virtualité, une « orientation ». Le poème met en acte la finalité « orientale » de cet enseignement, le fait passer du niveau *A* au niveau *B*. Lors donc que l'on emploie le mot *réel* en l'appliquant au niveau *B*, il convient de l'employer non pas en référence à la « réalité » entendue au sens ordinaire du mot, mais conformément à ce que nous propose le « réalisme spirituel », c'est-à-dire qu'il importe d'admettre la réalité plénière, à la fois spirituelle et concrète, du *Malakût*, du « huitième climat », où ont lieu tous les événements du Graal. C'est pourquoi, en passant en revue ci-dessus les correspondances relevées par nos auteurs, nous avons, chaque fois qu'ils emploient le mot *réel* pour ce que nous appelons le niveau *B*, apporté un léger correctif pour suggérer que ce *réel* était *eo ipso* plus que le réel au sens ordinaire du mot.

Le sens ésotérique du poème n'est pas dans la lettre pure et simple de l'enseignement du *Cratère*. Le récit est, certes, l'apparence exotérique de l'événement qui s'accomplit, lorsque

307. Repanse de Schoye (Joie), c'est-à-dire méditation, pensée ou connaissance de joie, est, comme le font remarquer nos auteurs, *ibid.*, pp. 85-88, l'équivalent exact de l'expression hermétique γνῶσις χαρᾶς, *Corpus hermeticum* XIII, 8; il s'ensuit un parallélisme auquel on ne peut rester inattentif. On relèvera, en outre, que dans le shî'isme le mot « Joie » *(faraj)* signifie la parousie du XII[e] Imâm, d'où la salutation qui accompagne rituellement chaque mention de son nom : *'ajalla'llâh faraja-ho* (« puisse Dieu en hâter la Joie »).

l'on passe du niveau *A* au niveau *B*. Mais son sens ésotérique n'est pas à ce niveau *A* sans plus, lequel en marquait la virtualité; il ne consiste pas à y revenir. Le sens ésotérique est justement le sens du passage du niveau *A* (virtualité spirituelle de la doctrine) au niveau *B* (éclosion de la doctrine en événement spirituel). L'éveil au secret du passage accompli, c'est cela que nous avons décrit plus haut comme le niveau *C*. Rien ne le suggère mieux que le trait final, lorsque Parsifal s'aperçoit qu'il est revêtu du même manteau que la reine du Graal (celle qui porte le Graal). C'est alors seulement que le niveau *A* étant exhaussé au niveau *C*, il convient d'en parler comme du sens anagogique. Cela suppose que tout le poème de Wolfram soit lu comme un récit d'initiation (ce qu'il est en fait, comme l'indique l'admirable livre IX, où l'ermite Trevrizent initie Parsifal au secret du Graal). La doctrine est promue à l'état d'événement réel de l'âme, à l'état de fait accompli dans le monde du *Malakût*. A ce niveau, ce n'est plus la doctrine qui est l'ésotérique de l'événement; c'est l'événement qui est l'ésotérique de la doctrine. Sinon, s'il n'y avait qu'à revenir à l'évidence théorique pour avoir la clef de l'ésotérique du poème, la question se poserait de nouveau : à quoi bon alors l'épopée de Wolfram et toutes les épopées mystiques similaires, puisqu'elles ne seraient que les doublures d'un enseignement intelligible sans elles ? Il n'y aurait plus qu'à « démythiser » le cycle du Graal, lui aussi. Mais nous savons que quiconque parle de « démythiser », est tout simplement dans l'état de Feirefis « avant son baptême ».

Les remarques faites ici en vue des récits mystiques de Sohrawardî et de l'épopée mystique persane en général, ont, en outre, une portée qui nous permettrait de rejoindre ce que nous avons dit précédemment (liv. I) concernant l'herméneutique du Livre saint. Si nous avons écarté ci-dessus l'emploi du mot « technique », c'est parce que ce mot donnerait à entendre que le prophète inspiré aussi bien que le poète créateur peineraient laborieusement sur un fichier de *correspondances*. Ni l'épopée mystique persane ni le Cycle du Graal ne résultent d'un effort qui s'apparenterait au travail consistant à « chiffrer » des documents de chancellerie, ou à transposer une partition d'orchestre d'une tonalité dans une autre. Pas davantage le compositeur, dans le feu de l'inspiration, ne suit une à une les pages d'un traité d'harmonie. Les écrivains bibliques, ceux des écrits « historiques » comme ceux des écrits prophétiques, ont écrit sous le feu de l'inspiration divine. Le prophète Mohammad n'a fait que « réciter » ce que l'Ange de la révélation lui avait communiqué. Et pourtant, sous la lettre des récits bibliques et qorâniques, les herméneutes spirituels ont découvert une

richesse de sens s'étendant à l'échelle de plusieurs mondes. Certes, quiconque « regarde sans voir » ne peut regarder ces multiples sens que comme des interpolations. Mais notre schématisation des niveaux *A*, *B* et *C* peut aider quiconque est capable de « voir », à écarter définitivement ce reproche. Les écrits inspirés n'ont pas même eu à partir du niveau que nous avons décrit comme niveau *A*; celui-ci en est absent. D'emblée, l'inspiration visionnaire, la *hiérognose*, fait que ces écrits se situent au niveau *B*. L'herméneute qui s'exerce à en comprendre le sens spirituel, le sens ésotérique, ne « redescend » pas à ce qui correspondrait au niveau *A*. Certes, il lui incombe de dévoiler les correspondances, de montrer les contenus doctrinaux spontanément « chiffrés » par l'inspiration sous le texte des récits. Mais s'il en restait là, tout serait simple affaire de technique. Découvrir la gnose cachée sous la forme exotérique du récit, c'est justement découvrir d'emblée cette gnose, non pas à l'état théorique, mais mise en acte (cf. encore ci-dessous chap. v, 1).

C'est pourquoi l'herméneutique ésotérique, le *ta'wîl*, ne détruit ni n'abolit l'apparence *exotérique* qu'elle n'a pas à « expliquer », mais dont elle éclaire en transparence les profondeurs; il faut donc que cette apparence demeure. L'herméneutique ésotérique sait que tous les détails concrets sont autant de « formes apparitionnelles » *(apparentiae reales)* que le « réalisme spirituel » est à même de valider, parce qu'il dispose de l'ontologie du monde *imaginal*, ce monde sans lequel, ont répété nos auteurs, ni les visions des prophètes, ni celles des mystiques, ni des événements tels que la résurrection, n'auraient leur *lieu* approprié. Et précisément, c'est cette conjugaison des niveaux *A* et *B* au niveau *C*, qui différencie toute l'herméneutique ésotérique fondée sur le « phénomène du Livre », à l'égard d'une philosophie ésotérique purement et simplement théorique. Il faut être bien averti de cela pour comprendre l'herméneutique d'un Swedenborg montrant dans le récit biblique l'histoire spirituelle de l'homme spirituel, aussi bien que l'herméneutique shî'ite montrant dans les versets qorâniques l'histoire secrète de l'Imâm et de l'Imâmat depuis les origines [308].

Lorsque nous parlons de conjugaison des niveaux *A* et *B* au niveau *C*, c'est une manière rapide de signifier que le sens ésotérique du récit ne se trouve pas au niveau *A* sans plus, mais au niveau *A* promu à l'état d'événement au niveau *B*. Au niveau *C*, qu'il s'agisse d'un récit de la Bible ou du Qorân, ou

308. Cf. notre étude *Herméneutique spirituelle comparée*, in Eranos-Jahrbuch XXXIII, 1965.

d'un récit épique de l'Avesta ou de Ferdawsî, la situation est similaire : l'histoire extérieure est devenue histoire intérieure, une histoire dont les événements sont perçus dans la réalité du monde *imaginal*; au niveau *C* fait irruption une « dimension » nouvelle qui était absente au niveau *A* sans plus. La clef du sens ésotérique au niveau *C*, celle qui ouvre la voie à une herméneutique fidèle, Sohrawardî nous la livre principalement à deux reprises. Dans son « récit du Graal », au moment où sa propre personne devient soudain le *lieu* de cette histoire, — et en finale de son « Récit de l'exil occidental », au moment où il s'écrie : « C'est de moi qu'il s'agit dans ce récit. » Cet accomplissement, aucune technique ne peut en fournir le moyen. C'est l'imprévisible, l'inouï, s'imposant d'autorité comme un acte créateur de la grâce divine. Ainsi le dit l'admirable scène finale du second *Faust* de Gœthe : « L'Inaccompli — Ici devient événement — L'Indescriptible — Ici est réalisé [309]. »

Le « retour à l'Orient » est bien l'indescriptible Événement. Dès qu'on tente de le *dire*, il est inévitable que le *dire* prenne l'apparence exotérique d'un *sensus litteralis*. Mais le sens ésotérique de ce *dire* n'est pas dans quelque évidence théorique antérieure et subsistant en soi. Il est là où toute évidence intelligible est transmuée en événement accompli, — « entre Ciel et Terre » dit la même finale du second *Faust*, — à l' « Orient moyen », au « huitième climat », dit Sohrawardî. Là même sont le lieu et le secret du récit, de la *hikâyat*, comme mise en acte de la finalité « orientale ».

5. - *Le « récit du Graal » d'un mystique khosrawânî*

L'Indicible, le fait accompli du « retour à l'Orient » auquel nous prépare toute sa « théosophie orientale », Sohrawardî a tenté de le *dire* en un bref et extraordinaire « récit du Graal ». C'est en vue de ce récit que nous avons mobilisé tous les thèmes qui se sont échelonnés au cours des pages qui précèdent, car les vibrations de ce récit se prolongent en résonances aux tonalités multiples. Nous avons constaté que le personnage de Kay Khosraw avait exercé une sorte de fascination sur la pensée de Sohrawardî : il a discerné en lui la figure typifiant, dès avant Zoroastre, les Sages de l'ancienne Perse, et il a donné à ces derniers le nom de *Khosrawânîyûn* (adjectif dérivé du nom de Khosraw) en les situant comme prédécesseurs des *Ishrâqîyûn*,

309. « Das Unzulängliche — Hier wird's Ereignis — Das Unbeschreibliche - Hier wird's getan » (Gœthe, *Faust II*, v. 12105-12109).

puisque les uns et les autres forment ensemble une même famille spirituelle. Voici qu'en voyant apparaître dans ce récit Kay Khosraw comme « roi du Graal », nous comprenons encore mieux les motifs secrets du *shaykh al-Ishrâq*.

C'est pourquoi il convenait de mettre préalablement en résonance ici la geste de Kay Khosraw et la geste de Parsifal, celle du *Xvarnah* et celle du Saint Graal. Ce « récit du Graal » est tel que pouvait seul le composer un mystique *khosrawânî*; il intervient comme au paroxysme. De même que son défi à l'indicible éveille pour nous certaine résonance faustique, son intitulation même se prolonge inévitablement en arpèges lointains de résonance wagnérienne.

L'Événement qu'il tente de *dire*, doit être saisi au niveau de réalité où il est *littéralement vrai*. Or, ce n'est pas en notre monde qu'il est littéralement vrai, mais « entre Ciel et Terre », entre l' « Orient majeur » et l' « Occident » terrestre. Ni Kay Khosraw ni Parsifal ni Galaad n'ont laissé de traces dans les pièces d'archives; Kang-Dêz, Hûrqalyâ et le palais spirituel de Sarras restent hors de l'atteinte des fouilles archéologiques. Et pourtant les personnages sont non moins *réels* que ceux que l'histoire, au sens courant du mot, regarde comme tels; les lieux de leur geste sont non moins *réels* que le sol fouillé par le pic de l'archéologue. Mais réels d'un autre ordre de *réalité*, celui que les pages qui précèdent se sont proposé de situer et de confirmer, en accord avec les prémisses même de la « théosophie orientale » de Sohrawardî.

Cet Événement, le mystique a donc à tenter de le *dire*. Mais qu'il réussisse à le dire, cela implique qu'il réussisse à le faire apparaître pour son auditeur ou son lecteur. Auteur et lecteur sont engagés dans un même processus; sur l'un et l'autre pèse une responsabiblité qui diffère avec l'un et avec l'autre, mais qui les associe dans la même aventure. A quelles conditions l'auteur peut-il essayer de *dire* ? A quelles conditions son auditeur ou son lecteur comprendra-t-il ce qu'il a essayé de *dire* ? A cette double question répond la *hikâyat*, et elle y répond en ce sens que les conditions du *dire* chez l'un, et du *comprendre* chez l'autre, sont les mêmes, à savoir celles-là même qui *font* la *hikâyat*.

A plusieurs reprises, au cours des pages qui précèdent, nous nous sommes référé à cette *hikâyat*, et nous nous en sommes expliqué plus longuement ailleurs [310]. Retenons simplement ici que ce mot, usité en arabe et en persan, a la vertu de connoter à la fois l'acte de *réciter* et l'acte d'*imiter (mimésis)* ; c'est un récit qui mime, une histoire qui est une imitation, la répétition

310. Cf. notre *Herméneutique* (*supra* p. 199, n. 308), pp. 71 ss., et *De l'épopée héroïque* (*supra* p. 192, n. 303), pp. 195 ss., 207 ss.

actuelle et active de l'Événement. Nous allons voir que cette histoire déborde toute technique et les prévisions d'une technique. S'il suffisait d'une technique, tout lecteur du *Corpus hermeticum* aurait pu produire un Parsifal; tout lecteur de la « Théosophie orientale » aurait pu produire le cycle des récits sohrawardiens. A défaut de les produire, il reste la nécessité de les comprendre, et d'y percevoir autre chose qu'une technique. Pour quiconque n'y voit rien d'autre qu'une technique, à coup sûr l'Événement n'aura jamais lieu; sur ce point même est engagée la responsabiblité du lecteur ou de l'auditeur, celle de son Comprendre. Car nul ne comprendra l'Événement que le récit veut *dire*, hormis celui en qui l'Événement commence au moins à se produire. D'où les injonctions de Sohrawardî invitant à « retourner » (là où tu fus antérieurement), à prendre place dans le vaisseau de Noé, en disant avec lui : « Qu'il vogue et qu'il arrive au port! »

Par de telles injonctions, Sohrawardî répartit la responsabilité de la *hikâyat* entre l'auteur et son auditeur. Il place ce dernier devant l'exigence même à laquelle il a dû satisfaire, lui, l'auteur, pour être en personne le lieu de l'événement de l'Indicible que son récit tente de *dire*. Nous savons en effet très bien qu'avec Sohrawardî un philosophe « oriental » ne « fait l'histoire » de la philosophie qu'en faisant acte de philosophe. Or, faire acte de philosophe, ce n'est pas être un spectateur de la philosophie, c'est *agir* la philosophie. Sohrawardî nous a montré que, pour lui, « faire l'histoire » des *Ishrâqîyûn*, c'était faire la « théosophie orientale » en revendiquant pour elle l'ascendance des *Khosrawânîyûn*, des Sages de l'ancienne Perse. L'événement a lieu d'autorité, et mobilise *eo ipso* le passé que le *shaykh al-Ishrâq* fait sien comme « résurrecteur de la théosophie de l'ancienne Perse »; ce faisant, il « fait l'histoire » des *Ishrâqîyûn*, et l'Événement désormais demeure, parce que Sohrawardî ne décrit ni ne raconte pas seulement une histoire; il *est* cette histoire.

Ce que comporte la *hikâyat*, il me semble l'avoir trouvé défini au mieux dans un texte malheureusement encore inédit parmi tant d'autres [311]. Il s'agit d'un texte où Shaykh Ahmad Ahsâ'î explique que dans l'acte ou l'action du récit, du « récital »

311. Il s'agit d'un commentaire du *Kitâb al-Fawâ'id* (Livre des enseignements) de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, par un de ses élèves, Mohammad ibn Moh. Nasîr Gîlânî (c'est-à-dire du Gîlân, côte sud-ouest de la mer Caspienne), lequel rapporte scrupuleusement les propos mêmes de son shaykh. Celui-ci avait écrit lui-même un commentaire de son propre livre, mais les deux commentaires sont indépendanta l'un de l'autre; cf. notre étude *De l'épopée héroïque* (*supra* p. 192, n. 303), p. 236, n. 14, et fol. 16^{b} de l'*unicum* (Téhéran, coll. de M. Soltânî).

(la *hikâyat*), voici que le récitateur, la geste récitée et le héros auquel se rapporte le récit (ou celui dont on le rapporte), ces trois ne font plus qu'un. De même le témoin (*shâhid*, celui qui est présent, contemple), la chose qu'il contemple et qui lui est présente, et ce dont il témoigne à propos de cette chose, ces trois, dans l'acte du témoignage *(shahâdat)*, sont une seule et même chose. Il n'y a pluralité et différence qu'en fonction du point de vue sous lequel on se place. Et cela, parce que la *hikâyat*, le récital mystique, ne prend de réalité qu'une fois aplanie la montagne de l'*égoïté* close sur elle-même. « Alors il est exact de dire que le récitateur, la geste récitée et le héros du récit (le héros exemplaire, « imité ») forment une seule et même réalité. » Et le shaykh de conclure : « Cela a lieu dans chaque être, en fonction de la mesure de chaque être. Médite et médite encore! »

Ces derniers mots, « dans chaque être », énoncent ce qu'il y a de décisif. Ils indiquent que cette triunité de la *hikâyat* se reconstitue dans chacun de ceux qui tour à tour sont la répétition de cette *hikâyat*, parce qu'ils n'en sont pas les simples lecteurs « désintéressés », mais en assument pleinement la charge. Et c'est pourquoi nous pouvons parler d'une histoire qui brise le cours d'une histoire ordinaire, puisque dans l'acte de cette répétition, le temps devient réversible : l'événement arrache le passé au passé. Entre ce que nous désignions ci-dessus comme le niveau *A* (l'exposé aussi bien doctrinal qu'historique, comme virtualité appelée à éclore en *fait spirituel*) et le niveau *C* (le passage accompli de l'histoire extérieure à l'histoire intérieure), il y avait un hiatus. L'acte de la *hikâyat* franchit ce hiatus, comme une histoire qui brise l'histoire que nous avons l'habitude de considérer comme la seule réelle, la seule « qui compte ». C'est ce qui nous faisait dire antérieurement qu'il n'y a pas d'autre histoire d'une spiritualité que cette spiritualité elle-même, parce que n'en « fait l'histoire » que celui dont cette spiritualité est elle-même l'histoire, dans une mesure ou une autre. Or, elle l'est toujours dans une certaine mesure, mais elle peut l'être d'une manière catastrophique.

On veut dire que toute herméneutique historique implique elle-même une position historiosophique, pour reprendre cette expression schellingienne adéquate. L'historien peut en être conscient ou non, il peut la taire ou la dire; il reste qu'en fonction de l'historiosophie inévitablement professée, il « fait l'histoire » dont il parle. Serait-il aussi « objectif » que possible, cette objectivation elle-même marquera le moment final de l' « histoire » qu'il a prise en charge en la « faisant », d'une manière ou d'une autre. « Moment final », en tant que la conscience dite historique exclut toute signification absolue

d'une philosophie ou d'une doctrine; puisque, pour elle, c'est essentiellement par rapport aux moments du passé que se situe la signification d'une philosophie ou d'une doctrine, la conscience historique ne peut que conduire le tout au musée de l'histoire, tout au plus un musée « dialectique ». Comment *absoudre* du tourbillon de l'historicisme cette signification, et trouver dans une doctrine ou une philosophie une signification *absolue*? A cette question répondent les conditions de la *hikâyat*, telles que Shaykh Ahmad Ahsâ'î les a récapitulées en quelques lignes; elles ne sont qu'un autre aspect de ce qui a été désigné au cours des pages précédentes comme « réalisme spirituel ». On dira que c'est une sorte d'exigence qui va à rebours du concept actuel de nos sciences humaines et sociales. Peut-être bien; il ne nous appartient pas ici de réformer le programme et l'esprit de nos sciences humaines, mais d'essayer de montrer comment un Sohrawardî résout la geste héroïque de Kay Khosraw en sa propre geste mystique, et de pénétrer « ce qui se passe » dans son récit du Graal et ses autres récits mystiques.

Or, nous a dit Shaykh Ahmad, « cela se passe dans chaque être », mais il avait précisé une ligne avant : « Chaque être en qui a été aplanie la montagne de l'*égoïté* close sur elle-même », autrement dit, de la subjectivité *(anâ'îya)*. Deux paradoxes se font face ici. D'une part, l' « objectivité » des méthodes pratiquées par la conscience historique va de pair, quant à la signification des doctrines, avec un « subjectivisme sceptique ». D'autre part, la *hikâyat*, telle qu'elle nous a été décrite, fera peut-être que le philosophe occidental s'exclame que c'est un pur « subjectivisme mystique ». Or, précisément la *hikâyat*, pour former la triunité absolvant le passé de sa mort au passé, présuppose l'abolition de la subjectivité ou du subjectivisme. Le reproche tomberait donc à côté. Mais s'il est formulé, ce sera par ignorance de la « dimension polaire » de l'être humain, dimension qui brise la dimension « latitudinale » de la conscience historique. Cette « dimension polaire » (verticale, « longitudinale »), c'est la théologie apophatique du shî'isme et du soufisme qui l'instaure, alors même qu'elle pose que ce que nous désignons sous le nom de Dieu reste à jamais l'Inconnaissable, l'Abîme, le Silence. Dieu ne peut se faire connaître à nous qu'en se revêtant de qualifications, de modalités, qui, chaque fois, correspondent à ce que nous sommes. Dieu ne se révèle à nous qu'en nous et par nous. Un tel aveu ne peut être entendu par la critique rationaliste que comme l'aveu d'un « subjectivisme absolu ». Sans doute, mais alors la théosophie apophatique est en mesure, elle, d'aller plus loin, et de demander : qu'est-ce donc qui *absout* cette subjectivité *absolue?* Ce n'est précisément rien

d'autre que sa *relation* même avec l'Ineffable qui se révèle à elle, car dans cette relation se constitue le Face à Face : la Face sous laquelle Dieu se révèle et se montre à l'homme, est, chaque fois aussi, la Face par laquelle l'homme, tel qu'il se connaît lui-même, se montre et se présente à Dieu (c'est la célèbre sentence : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Dieu »). La Face sous laquelle l'homme connaît son Dieu, est *eo ipso* la Face sous laquelle son Dieu le connaît. C'est, en théologie shî'ite (*supra* liv. Ier), le thème de l'Imâm comme Face divine pour l'homme et comme Face humaine que Dieu regarde, et partant, de l'Imâm comme *pôle* de cette inter-relation *s'absolvant* de toute autre condition qu'elle-même. Et c'est cela justement ne connaître Dieu que par lui-même.

De là on peut comprendre que, si dans la triunité de la *hikâyat*, le récitateur est l'*agent* actif de la geste récitée, simultanément il est aussi le *patient* agi par elle. C'est le paradoxe même que nous venons de tenter de décrire, et que nos spirituels savent dire en une langue et dans une tonalité qui leur sont propres, parce qu'elles dérivent de la mystique d'amour (on en verra l'admirable mise en œuvre chez Rûzbehân, *infra* liv. III). C'est ainsi que dans un contexte de haute théosophie spéculative Shaykh Ahmad Ahsâ'î encore nous réfère à ce qu'ont dit les poètes concernant le cas de Majnûn et Laylâ (le couple Tristan-Yseult en poésie arabe et persane). Majnûn est dans l'incapacité de contempler la beauté de Laylâ qui aveugle son regard; il faut que ce soit le regard même de Laylâ qui, en lui, perçoive Laylâ, de même que notre regard de Dieu ne peut être que le regard par lequel Dieu en nous-mêmes se regarde : « Dieu n'est connu de nous que par un regard qui, en nous, est un regard de Lui et à Lui, comme le dit le poète : Lorsque l'Amant désire jeter un regard sur l'Aimée — Malgré qu'il n'en ait pas la force — Voici que par sa merci l'Aimée lui prête un regard à elle — Si bien que le regard de l'Amant qui contemple l'Aimée — Est le propre regard de l'Aimée se contemplant elle-même [312]. »

Ainsi la triunité de la *hikâyat* s'accomplit « en chaque être en qui a été aplanie la montagne de l'*égoïté* » ou du subjectivisme. C'est en étant aplanie, que cette subjectivité *absoute* d'elle-même, est fixée alors en subjectivité *absolue* par l'acte même qui agit en elle et qui l'*absout*. Ces précisions nous mettent à même d'entendre la *hikâyat* du Graal chez Sohrawardî, — jusqu'à

312. Cf. le propre commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, *Sharh al-Fawâ'id*, lithogr. Tabrîz 1274/1857, chap. II, § 95 (de notre numérotation), p. 27; cf. *De l'épopée héroïque*, p. 208 et les notes 13 et 31.

l'affirmation en laquelle se résout la tension croissante : Lui-même *est* le Graal de Kay Khosraw.

Tel que nous le connaissons par de très rares manuscrits, ce « récit du Graal » constitue un chapitre d'un des traités mystiques rédigés en persan par Sohrawardî. Le traité se présente à la façon d'une suite rhapsodique, une suite de douze apologues ou récits mystiques, dont le premier donne son titre à l'ensemble : « La langue des fourmis » *(Loghât-e mûrân)* [313]. Le quatrième d'entre eux forme la *hikâyat*, le récital mystique du Graal de Kay Khosraw. Nous y distinguerons quatre moments : trois épisodes et une conclusion.

1) Un prélude énonce le thème : la Coupe mystérieuse, l'une des formes de manifestation de la Lumière de Gloire, que détenait Kay Khosraw. En raison de son origine, cette coupe est désignée traditionnellement comme le « Graal de Jam » *(Jâm-e Jam)*, c'est-à-dire de Jamshîd (Yima), le souverain primordial qui reçut l'ordre d'ériger en Êrân-Vêj, *in medio mundi*, le *var* ou l'enclos paradisiaque qui offre tant d'analogies avec Kang-Dêz aussi bien qu'avec les cités du « huitième climat ». Ce Graal, celui de Jamshîd puis de Kay Khosraw, a les vertus d'un microcosme; il est le « miroir de l'univers ». Son détenteur peut y contempler les mystères des mondes visibles et invisibles (comme il fut donné à Galaad, dans le palais spirituel de Sarras, de contempler dans le Graal les suprêmes mystères divins).

2) Vient ensuite un bref exposé des mystères du Graal, dont aussi bien le sens mystique apparaît dès le prélude qui en énonce les vertus. Le récit nous suggère que le Graal est le microcosme spirituel, l'homme de Lumière dans l'homme (la Lumière *Espahbad*), enfermé dans sa « gaine de peau » ou son « fourreau de cuir », c'est-à-dire dans le corps de chair matérielle. Mais il arrive à cette Lumière de dénouer les liens, de se « dégainer »; à ce moment-là, le Graal (cette Lumière) devient invisible. C'est le moment où Kay Khosraw, comme Titurel seul avec le Graal derrière la porte symbolique, est absorbé dans la contemplation qui l'unit aux êtres de lumière (cette occultation correspond à l'arrivée du pèlerin du « Récit de l'exil » au sommet de la montagne de Qâf; devenue définitive, c'est la disparition de Kay Khosraw aux yeux de ses chevaliers, près de la Source de la Vie, ou bien le transfert du Graal ramené « en Orient » par Parsifal). Le Graal n'est visible que lorsque le fourreau de cuir (le corps physique) le lie de nouveau; mais ce que l'on en voit

313. Nous en avions donné un premier essai de traduction dans la revue *Hermès*, 3e série, III, Bruxelles 1939. Le texte persan est maintenant édité par les soins de S. H. Nasr in *Op. metaph. III*, pp. 294 ss.

alors, est uniquement ce qui transparaît sous cette forme « façonnée au tour » (les dix « jointures » dont il est question typifiant les cinq sens externes et les cinq sens internes).

3) Quand les liens sont dénoués, c'est le moment où l'âme de lumière *(Nûr Espahbad)* se lève à son « Orient » en un moment extatique qui est une anticipation de son *exitus* de ce monde. Cet « Orient », cette heure de l'*Ishrâq*, est désignée comme l' « équinoxe du printemps », le moment où le Jour entre en équilibre avec la Nuit, et où se décide le triomphe de la Lumière sur les Ténèbres. C'est un trait que répète toute la tradition concernant le Graal de Jamshîd. Kay Khosraw tient alors le Graal face au soleil, si bien que les empreintes de tous les univers visibles et invisibles s'y trouvent manifestées. On pensera ici au symbolisme de la goutte de baume que l'on distille dans le creux de la main et qui, si l'on tient la main *face au soleil*, transpasse au revers de celle-ci (au début du récit de l'Archange empourpré). Dès ce moment la « théosophie orientale » n'est plus simplement une doctrine sur laquelle peine l'intellect; sa « finalité orientale » est mise en acte par l'anticipation d'une eschatologie personnellement vécue. La transposition de l'eschatologie au registre de l'expérience personnelle est annoncée par l'intervention de trois versets qorâniques; le *ta'wîl* en propage la sonorité jusqu'au cœur même du mystique. C'est pourquoi ces trois versets ont été traduits au présent, comme la grammaire l'autorise et comme le *ta'wîl* l'exige.

4) Vient enfin la déclaration finale, en un quatrain proclamant *qui* est le Graal. La révélation du Graal éclate comme étant celle de l'homme de lumière ayant atteint à la connaissance de soi-même.

Voici un essai de traduction de ce récit du Graal :

« I. Kay Khosraw possédait le Graal miroir de l'univers. Tout ce qui pouvait être objet de son désir, il le contemplait dans ce Graal; il y était informé des mondes invisibles; il y scrutait l'ensemble des êtres.

« II. Ce Graal était enfermé dans un fourreau de cuir dont la forme avait été façonnée au tour, et qui comportait dix jointures. Lorsque Kay Khosraw voulait de nouveau connaître quelque mystère de l'Invisible, il remettait ce fourreau au tournage (pour le défaire). Lorsqu'il avait délié tous les liens, le Graal n'apparaissait plus. Mais lorsque tous les liens étaient liés de nouveau sous l'effet du tournage, le Graal apparaissait.

« III. Au moment de l'équinoxe du printemps [314], Kay Khosraw

314. *Khatt-e istiwâ* (équateur = *khatt i'tidâl al-nahâr wa'l-layl, aequinoctium*). Cf. début du *Safîr-e Sîmorgh :* « Chaque huppe qui à la saison du *printemps*, prend son essor vers la montagne de *Qâf*... »

tenait ce Graal exposé face à face au Soleil, et l'éclat de l'astre venant frapper le Graal, voici que toutes les lignes et toutes les empreintes des mondes y étaient contemplées à l'état manifesté.

« Lorsque la Terre est étendue à plat, qu'elle rejette ce qui est en elle et qu'elle reste vide, qu'elle prête l'oreille à son Seigneur et qu'elle en est devenue digne, alors, toi, ô homme, toi qui marches avec effort vers ton Seigneur, voici que tu le rencontres (84 : 3-5). — Rien de ce qui est secret en vous ne restera caché (69 : 18). — Chaque âme comprendra ce par quoi elle s'est fait précéder et ce qu'elle a laissé en arrière (82 : 5).

« IV. *Quand j'entendis de mon maître le récit du Graal de Jam,*
Je fus moi-même le Graal de Jam miroir de l'univers.
Que l'on dégaine mon propre Graal miroir de l'univers ;
Ce Graal enseveli est Flamme ardente dont se nourrit notre
[*mort* [315]. »

En ce bref et saisissant « récit du Graal » se trouvent mises en acte, récapitulées et vérifiées, les conditions que nous avons analysées tout au long des pages qui précèdent. Le contenu de la doctrine acheminant à la connaissance de soi, éclôt en l'image du Graal de Kay Khosraw, à la fois *objet* réel et *événement* réel. L'Indicible que la « théosophie orientale » s'est efforcée de dire, est accompli, comme « retour à l'Orient ». L'événement devient le sens caché et l'accomplissement du sens caché de la doctrine. Simultanément aussi, ce récit énonce ce sens caché sous l'apparence d'un *sensus litteralis.* Mais le sens caché de ce « sens littéral » n'est pas un retour à l'évidence théorique de la doctrine

315. Cf. *Op metaph. III*, p. 299, ligne 13, où le texte édité donne quelque chose comme : « Ce Graal est l'enseveli sous (= ce que cache) notre vieux froc de laine. » C'est édifiant, mais peu original, nous-même avions compris ainsi jadis. Cependant le manuscrit Istanbul Râghib 1480 (qui malheureusement n'a pu figurer dans l'ensemble de l'apparat critique) donne une graphie nerveuse et précise, d'une main de savant (sans point diacritique malheureusement), telle que la lecture du mot lu ailleurs *pashmîneh* (de laine) fait difficulté. Avec notre ami M. Mo'in, il y a quelques années, nous nous étions arrêtés sur ce passage, et nous y avions lu deux mots arabes *(lohba sa-tomîtoh)* provenant d'une source familière à Sohrawardî, et enchâssés dans le vers persan, suivant le procédé que rend possible la syntaxe persane : « *lohba sat'mitoh* »-*e mâst*. L'auteur rapporte à son propre état le sens des deux mots. Littéralement : « Ce Graal enseveli (c'est-à-dire trésor caché) est *notre* "flamme ardente (ou soif ardente) le fera mourir". » Sohrawardî veut dire ainsi : « ardeur ou soif dont on finit par mourir » s'entend pour moi du Graal caché en moi et que je suis moi-même. Ou, comme nous avons essayé de traduire : cette ardeur, en consumant notre vie, se nourrit de notre mort. Et c'est pourquoi le symbole du Graal rejoint ici le symbole du Phénix, comme symbole de la *religio mentis*.

énonçant ce qu'est l' « Orient »; il se trouve au niveau supérieur où, la doctrine devenue événement, le myste s'éveille à la conscience de cet Événement dont sa personne est le lieu. « Je fus (je devins) moi-même le Graal de Jam miroir de l'univers. » Le Graal est objet *réel*, mais de la réalité des objets du monde suprasensible. Événement *réel*, bien qu'il ne se passe pas en notre monde et qu'il en brise l'histoire; et partant, si réel qu'il n'est jamais « dépassé », puisque toujours appelé à « se passer ». Ce qui fait la vérité de la Parole, ce n'est pas d'avoir été « de son temps », comme l'entend la conscience historique, mais d'*être le temps* de chaque adepte fidèle en qui s'accomplit l'Événement.

Aussi le *ta'wîl* que nous voyons Sohrawardî mettre en œuvre dans son récit du Graal aussi bien que dans ses autres récits mystiques, est-il en parfait accord avec son propre *ta'wîl* du Livre saint. Il en énonce ainsi la règle : « Récite le Qorân avec un sentiment extatique *(wajd)*, avec émotion intérieure, avec réflexion subtile. Récite le Qorân comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas [316]. » Et par là même nous rejoignons aussi le « phénomène du Livre saint », tel que l'envisageait le propos du Ve Imâm, Mohammad al-Bâqir (*supra* liv. I) : Si les versets du Qorân n'avaient de sens que par rapport aux circonstances et aux hommes à l'occasion desquels ils furent révélés, tout le Qorân serait mort depuis longtemps! Mais le *ta'wîl*, l'herméneutique qui en fait la *hikâyat* ou le récit de chaque croyant qui le récite à la façon de Sohrawardî, le maintient vivant « jusqu'au jour de la Résurrection ».

Les deux récits mystiques de Sohrawardî dont nous allons maintenant donner la traduction, vont nous en être encore l'illustration. Dans le « récit de l'Exil occidental », les étapes du « voyage de retour » de l'exilé seront marquées par autant de versets qorâniques que le *ta'wîl* applique au cas personnel du mystique, et qui marquent la progression de ses états spirituels jusqu'à l'arrivée à l' « Orient », au « pôle céleste ». Au dénouement nous retrouverons une figure en qui nous pouvons identifier celle que l'hermétisme de Sohrawardî nous a déjà fait connaître sous le nom de « Nature Parfaite ». Auparavant nous aurons lu le « récit de l'Archange empourpré ». Là même, à deux moments principaux de l'initiation dispensée par l'archange à son compagnon terrestre, nous verrons intervenir deux épisodes de l'épopée

316. Ce sont presque les derniers mots du chapitre final du traité intitulé *Kalimat al-tasawwof* (encore inédit). Ce traité de soufisme débute par une allusion pathétique à ceux qui auront négligé les *ma'ânî*, les sens spirituels, et auront été tués par les exégèses littéralistes.

mystique iranienne. De nouveau nous verrons que la geste héroïque trouve son dénouement dans la geste mystique; celle-ci en met en acte la finalité « orientale ». Ainsi procède Sohrawardî dans l'ensemble de sa « théosophie orientale », reconduisant les Sages de l'ancienne Perse jusqu'en Islam, à la « Source orientale », et suscitant ainsi les *Ishrâqîyûn*, les néoplatoniciens de la Perse islamique, comme postérité des *Khosrawânîyûn* de l'ancienne Perse.

CHAPITRE V

Le « Récit de l'Archange empourpré » et la geste mystique iranienne

1. - *Finalité du récit*

Le « récit du Graal » vient de nous montrer, en acte et en action, la finalité « orientale » de la « théosophie orientale ». Nous avons pu y vérifier la triunité postulée par la *hikâyat*, le récital mystique, où le récitateur, la geste récitée et le héros dont elle est re-citée, fusionnent en une coalescence qui est chaque fois un cas d'espèce. Le théosophe mystique *ishrâqî* parle à la « première personne » comme théosophe mystique *khosrawânî;* il est lui-même le Graal de Kay Khosraw. Du même coup les *Ishrâqîyûn* se posent comme étant eux-mêmes l'histoire, la *hikâyat*, des *Khosrawânîyûn*, ceux par qui la geste de ces derniers est remise en acte, répétée au présent jusque dans la Perse islamique, grâce au *ta'wîl* dont l'Islam spirituel détient et généralise le secret. Avec le dévoilement du Graal — faisant connaître *qui* est le Graal — l'aventure « orientale » s'achève en une anticipation de l'*exitus*. Elle satisfait au précepte du prophète de l'Islam : « Sachez mourir spirituellement avant que ne vous saisisse la mort physique. » Désormais l'angoisse et la ténèbre d'ignorance qui font redouter la mort, sont dissipées. Le myste sait qu'il retourne « chez lui », et par quelle voie il y retourne. « L'Indescriptible est devenu réalité. » Ce qui était inaccompli est devenu événement, fait accompli.

Pour un *ishrâqî*, cet indescriptible, c'est précisément tout ce que tente de décrire le « Livre de la Théosophie orientale », aussi bien que les grands ouvrages qui préparent à cette théosophie. Mais Sohrawardî et les *Ishrâqîyûn* l'ont répété : il ne suffit pas de lire des livres pour appartenir à la famille des « hiératiques »; les livres mettent le lecteur sur la voie, le guident vers l'accomplissement, mais ils ne sont eux-mêmes encore que vir-

tualité. Il faut acquérir l'*habitus* de se dévêtir de l'appareil des sens du corps physique comme d'une tunique (le fourreau de cuir enveloppant le Graal de Kay Khosraw), afin de pénétrer dans le « huitième climat », l'Orient *moyen*, *mundus imaginalis*, seuil des Orients majeurs. Certes, pour l'historien à qui sont familières les catégories habituelles de l'histoire exotérique des religions, l'inconcevable, c'est peut-être bien cette soudaine et impérative résurgence des figures de la tradition zoroastrienne de l'ancienne Perse au cœur du soufisme de la Perse islamique. Pourtant cet inconcevable est ici réalisé comme *fait spirituel* dont la personne du *shaykh al-Ishrâq* est le lieu et l' « explication ». Avant lui, nous pouvions sans doute rechercher les vestiges nous garantissant le passage et la continuité d'une Perse à l'autre; il n'en manque pas, mais on les discute, comme on discute les vestiges en l'absence de celui qui les imprima. A partir du *shaykh al-Ishrâq* il ne s'agit plus de vestiges à recueillir, mais de la présence impérative du *fait spirituel* qui, lui, imprimera son vestige sur tout ce qui lui succédera, à savoir la tradition *ishrâqî* en Iran islamique.

La figure de Kay Khosraw, le souverain extatique, domine l'horizon spirituel du vieil Iran, tel qu'il s'offre à la vision de Sohrawardî. Nous connaissons le principe herméneutique réglant le *ta'wîl* de notre shaykh : « Récite le Qorân comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas. » Or, son cas est celui du gnostique dont la vision s'ouvre sur la perspective d'une pluralité d'univers spirituels qui recèlent le secret de sa propre « histoire », parce que c'est de là qu'il est venu et c'est là qu'il retourne. Sa propre « histoire » est une *métahistoire*, parce qu'elle brise la contrainte linéaire de l'histoire exotérique, et cela parce que son origine et son avenir n'ont pas lieu, n'ont pas *leur lieu*, au niveau de cette dernière. Se rendre contemporain, être en *synchronisme* avec ce passé et cet avenir « au présent », cela implique une analyse critique du *temps* qui sera menée à bien par d'autres, notamment, nous l'avons signalé, par le grand penseur shî'ite que fut Qâzî Sa'îd Qommî.

Le principe régulateur de son herméneutique, Sohrawardî fut en mesure de le mettre en œuvre non seulement dans la récitation du Qorân, mais aussi dans la lecture du livre qui est, pour la Perse islamique, comme une Bible où se conserve la geste héroïque de l'ancien Iran, à savoir le « Livre des Rois », le *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî (xe siècle). On peut concevoir que Sohrawardî ait lu le *Shâh-Nâmeh* comme nous-mêmes lisons la Bible ou comme lui-même lisait le Qorân, c'est-à-dire comme s'il n'avait été composé que « pour son propre cas ». Son cas, nous venons d'en rappeler la nature; le *Shâh-Nâmeh* pouvait donc ainsi devenir l'histoire ou la métahistoire de l'âme, telle qu'elle est

présente au cœur du gnostique. Spontanément donc, c'est toute l'histoire de l'âme et du monde de l'âme que Sohrawardî pouvait percevoir jusque dans la trame du *Shâh-Nâmeh*, en le lisant au niveau auquel il est lisible dès que l'on a présente à la pensée la totalité de l'être et des mondes de l'être, c'est-à-dire à la façon dont l'éminent Proclus savait lire l'histoire de la mystérieuse Atlantide comme histoire vraie et simultanément comme « image d'une certaine réalité existant dans le Tout »[317]. Un commentaire du *Shâh-Nâmeh* développé en ce sens aurait l'intérêt passionnant de nous le montrer interprété d'une manière analogue à celle dont la piété hellénistique interpréta l'*Odyssée* d'Homère. Malheureusement, en dehors du personnage insigne de Kay Khosraw, le *shaykh al-Ishrâq* ne nous a suggéré que l'herméneutique spirituelle du cas de trois autres héros du *Shâh-Nâmeh :* Zâl, Rostam, Esfandyâr. Mais la portée en est considérable.

C'est de ces trois héros que nous allons voir apparaître la signification au cœur du récit ici traduit sous le titre de « Récit de l'archange empourpré ». C'est la raison même pour laquelle, puisqu'il fallait choisir, nous lui avons donné la préférence, plutôt qu'à d'autres récits du cycle composé par Sohrawardî[318]. En effet, venant après l'illustration du cas de Kay Khosraw, ce récit nous permet au mieux de comprendre comment l'hermé-

317. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. A. J. Festugière, Paris 1966, vol. I, p. 233.

318. Cf. *Prolégomènes I*, p. 17. Le cycle des récits mystiques ou romans d'initiation composés par Sohrawardî présente, tels que nous les connaissons actuellement, dix titres. Nous les énumérons ici dans l'ordre où ils figurent in *Op. metaph. III*, éd. S. H. Nasr. 1) *Risâlat al-Tayr* (Récit de l'Oiseau). C'est une traduction persane du récit écrit en arabe par Avicenne. 2) *Awâz-e Parr-e Jebrâyel* (Le Bruissement des ailes de Gabriel). Publié et traduit antérieurement déjà par nous-même, en collaboration avec Paul Kraus, in *Journal asiatique*, juillet-sept. 1935. 3) *'Aql-e sorkh* (L'archange empourpré). Traduit ici. 4) *Rûzî bâ jamâ'at-e Sûfiyân* (Certain jour en la société des soufis...). 5) *Risâlat fî hâlat al-tifûlîya* (Épître sur l'état d'enfance). 6) *Mu'nis al-'Oshshâq* (Le Vade-mecum des fidèles d'amour). Traduit par nous-même sous le titre « Le familier des amants », in *Recherches philosophiques* I, Paris, 1933. L'ouvrage porte en sous-titre : *Fî haqîqat al-ishq* (« Sur l'essence de l'amour »). L'éditeur, in *Op. metaph III*, a préféré inverser l'ordre du titre et du sous-titre. 7) *Loghât-e Mûrân* (La Langue des fourmis). Traduction française in revue *Hermès*, 3e série, III, novembre 1939. 8) *Safîr-e Sîmorgh* (L'incantation de la Sîmorgh). Trad. française, *ibid.* Tous ces traités sont en persan. 9) En arabe et en persan, la *Qissat al-ghorbat al-gharbîya* (Récit de l'exil occidental). Les deux versions ont été publiées par nous in *Op. metaph. II.* Traduction française ci-dessous, pp. 288 ss. Enfin en arabe seulement, la *Risâlat al-abrâj* (Épître des Hautes Tours. Texte publié par nous en appendice in *Op. metaph. III*). Une traduction française intégrale du *corpus* de ces récits paraîtra, nous l'espérons, l'an prochain (« Documents spirituels », A. Fayard). Ce nous sera l'occasion d'améliorer nos traductions antérieures déjà anciennes, et de revenir sur ce qui fait l'essence de ces récits par rapport à l'ensemble de l'œuvre.

neutique sohrawardienne perçoit la finalité « orientale » de la geste héroïque, c'est-à-dire l'histoire de l'âme « chiffrée » dans celle-ci, et donne à la geste héroïque iranienne son dénouement en geste mystique. Ce n'est pas, certes, affaire de spéculation abstraite, de tables d'équivalence permettant des transpositions automatiques. La signification du cas de Zâl et celle du cas de Rostam ne nous sont suggérées que comme résultant de « l'entretien avec l'Ange ». L'entretien, lui aussi, se passe « entre Ciel et Terre ». Si, pour suivre les contours du *Shâh-Nâmeh*, l'histoire de la descente de l'âme gnostique en ce monde et de sa remontée en un *exitus* extatique ménagé par les puissances des mondes supérieurs, — si cette histoire se trouve répartie entre les deux personnages de Zâl et d'Esfandyâr, ce n'est pas là une situation dont le sens soit démontrable par des arguments logiques. L'évidence que dégage l'herméneutique spirituelle se situe à un niveau autre que la perception sensible de la geste extérieure des héros, et autre que celui de l'entendement rationnel. Aussi bien le sens caché de l'histoire de Zâl et de celle de Rostam ne nous est-il révélé qu'en termes obscurs, « comme en passant », alors que la connexion de l'une et de l'autre avec le mystique oiseau *Sîmorgh* nous indique que c'est là même le secret de tout le récit, — celui dont il dépend, s'il est compris, que le disciple de l'Ange puisse répondre positivement à ce qu'insinue celui-ci : « Si tu *es* Khezr, toi aussi tu peux passer. »

Le « Récit de l'archange empourpré » est mis, par le double épisode de Zâl et d'Esfandyâr, en connexion immédiate avec la geste héroïque iranienne appelée à se dénouer en geste mystique. Un autre récit du *shaykh al-Ishrâq*, par les motifs qu'il met en œuvre, est plus particulièrement en connexion avec la gnose ancienne et l'hermétisme. C'est le « Récit de l'exil occidental ». C'est le second des récits que nous avons choisi de traduire ici, non seulement parce que ces deux récits mettent en acte et en action les éléments dominateurs de la « théosophie orientale », à savoir zoroastrisme néoplatonisant et hermétisme, mais aussi parce qu'il y a entre les deux récits un lien spécial. Le premier de ces deux récits est envers l'autre dans le même rapport que, dans le cycle des récits d'Avicenne, le « Récit de Hayy ibn Yaqzân » envers le « Récit de l'Oiseau ». Le premier est descriptif; il indique la topographie des univers que le mystique doit traverser pour sortir de la « crypte cosmique ». Le « Récit de l'Oiseau » est l'envol effectif, entraînant le pèlerin jusqu'au terme de son ascension spirituelle [319]. C'est de la même manière

319. On trouvera la traduction intégrale du « Récit de Hayy ibn Yaqzân » et du « Récit de l'Oiseau » dans notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, t. I.

que les deux récits de Sohrawardî traduits ici se complètent l'un l'autre, répondent l'un à l'autre pour former un tout.

Nous disions précédemment que le « huitième climat » peut être vu par celui à qui il est donné de le voir; mais celui-ci ne peut le montrer à son tour; il ne peut pas même indiquer efficacement les jalons de la route. Seul un Ange est en mesure de tenter de l'indiquer. Le « Récit de l'archange empourpré » montre la voie, indique la route, suggère comment il faudra « passer », jusqu'à l'invite finale : « Si tu *es* Khezr... » De son côté le « Récit de l'exil occidental » reprend les choses aux origines, comme le fait le premier récit. Mais ensuite l'exilé donne la réponse à l'invite reçue : il se met en route. La voie qu'il suit lui ménage toutes sortes de péripéties, et finalement il arrive au « Rocher d'émeraude ». Il lui faut en revenir, puisque, jusqu'au moment de l'*exitus* final, toute extase est fugitive. Du moins connaît-il désormais la route, en ce qui le concerne. Cette route, il tente d'en indiquer à son tour les étapes. Mais il le fait sous le « chiffre » de versets qorâniques qu'il faudra « déchiffrer » à l'aide de la grille du *ta'wîl;* et pour se servir de celle-ci, il faut soi-même se mettre en route.

Car de nouveau, ne nous y trompons pas, les quelques indications que nous sommes amené à donner dans notre introduction à chacun de ces récits, ne se justifient qu'à la condition d'avoir présent à la pensée ce que nous avons dit précédemment (chap. IV, 4) concernant ce genre d'explication. Ce serait un paradoxe ou une illusion que de croire donner le sens d'un récit mystique, d'un récit d'initiation, en ramenant les événements qui s'y passent ou qui y sont évoqués, au plan des doctrines théoriques, si sublimes soient-elles, que ce récit, en tant que récit mystique, a précisément pour intention et pour fonction de dépasser. Certes, ceux des commentateurs immédiats qui, en arabe ou en persan, ont tenté de donner la clef des récits de Sohrawardî, ont procédé ainsi. Mais l'on s'aperçoit, une fois menée leur lecture à terme, que, si l'on s'en contentait, on laisserait échapper tout ce qui fait le *drame* du récit. En revanche, si on les prend comme « orientation », ces commentaires sont très utiles. Ce sont des *ductus lectionis*, des guides de lecture, rien de plus. S'ils suffisaient à nous donner le « sens ésotérique » d'une action que le récit présenterait comme « sens littéral », Sohrawardî n'aurait pas eu à écrire le cycle de ses Récits! S'il les a écrits, c'est que ses grands traités didactiques et la forme à laquelle il s'y était astreint, restaient au-dessous de ce qu'il avait à dire.

Ce qu'il avait à dire, c'était non plus seulement la doctrine théosophique en sa cohérence conceptuelle, mais cette même

doctrine devenue *événement* de son âme; chaque étape de la doctrine devenait une étape, c'est-à-dire un *état* vécu, réalisé par l'âme accomplissant en *acte* le pèlerinage que décrit la doctrine. L'exposé didactique devient récit. Le récit n'est donc pas le point de départ de la doctrine; il ne parle pas d'événements ayant leur lieu en ce monde-ci, le monde phénoménal, monde de l'histoire exotérique. Il est d'ores et déjà l'exhaussement de la doctrine au niveau des événements qui s'accomplissent dans le monde de l'Ame, dans le *malakût*. C'est pourquoi, si, du point de vue didactique, la doctrine est le sens ésotérique du récit, il reste que, du point de vue de l'accomplissement, c'est le récit qui est l'ésotérique de la doctrine. Chaque fois donc qu'à l'une quelconque des phases de l'événement on met en référence, pour « éclaircissement », tel ou tel point de la cosmologie, de la psychologie ou de l'angélologie, il ne faut pas perdre de vue que la théorie cosmologique, par exemple, n'est nullement comme telle le sens ésotérique du Récit. Elle n'en est le sens ésotérique qu'à la condition d'être exhaussée au niveau du Récit qui la métamorphose en événement. Alors, oui, elle est le *sens* du récit, parce que le récit en est lui-même l'événement, l'accomplissement. Ce « circuit herméneutique » ne fait que refléter la doctrine fondamentale de Sohrawardî : une philosophie qui ne s'achève pas en une expérience mystique, une ascension « hiératique », est stérile et privée de sens. Réciproquement une expérience mystique sans formation philosophique préalable, risque fort d'égarer et de s'égarer. Mais l'une et l'autre ensemble se conjoignent à un niveau supérieur à celui de l'une et l'autre prises isolément.

Nous avons déjà insisté précédemment sur ce point (chap. IV, 4 les niveaux *A*, *B*, *C*,), parce qu'il nous semble que les pires malentendus herméneutiques que nous dénoncions ci-dessus, sont embusqués ici. Ces remarques trouveront encore leur stricte vérification à propos du « Récit de l'exil occidental ». Là, certaines étapes du « retour » seront typifiées par certains versets qorâniques. C'est donc le voyage de retour qui se trouve être alors le sens ésotérique des versets qorâniques. Corollairement, l'accomplissement de l'événement ne peut être cherché dans le simple énoncé du verset qorânique, mais dans le contenu de ce verset vécu et réalisé, remis au présent par l'acte, conformément à l'herméneutique de Sohrawardî et à celle du Ve Imâm. Le sens des versets qorâniques se déploie alors à plusieurs niveaux d'univers; à chacun de ces niveaux est vrai le sens littéral lui correspondant et qui est en même temps le sens spirituel; ce sens littéral-spirituel est aussi l'ésotérique par rapport au niveau immédiatement inférieur. C'est pourquoi les paysages

visionnaires qui font éclosion pour l'âme dans le *mundus imaginalis*, les personnages qui y interviennent sont *réels* de leur réalité suprasensible, mais ce *réel* est beaucoup plus que le réel d'un *sensus litteralis* par rapport à la doctrine théorique qui en serait, elle, le sens ésotérique.

On conçoit donc qu'une théosophie mise en action dramatique dépasse le niveau où elle serait en mesure ou en devoir de fournir les « preuves dialectiques » dont l'organe est la raison théorique. Ses garants et ses preuves sont essentiellement les « preuves sapientiales » (*dhawq*, latin *sapere*, un savoir qui savoure une saveur)[320], et ce savoir qui est *gnose* salvifique est inséparable de l'élan de la foi; il *est* cet élan même. Il y a donc lieu de s'étonner à l'extrême devant certaines affirmations sommaires et péremptoires proférées de nos jours à l'encontre de la gnose; on nous affirme, par exemple, que la gnose tend à « doubler » la foi par des vérités qui auraient la même évidence que les sciences exactes. Pour soutenir pareille thèse, il faut n'avoir qu'une information assez indigente concernant la gnose. Nous avons justement dénoncé ici toute idée de « doublure ». Mais si l'on commence par isoler l'une de l'autre *pistis (îmân, fides)* et *gnôsis ('irfân)*, on n'arrivera jamais, évidemment, à les recomposer dans l'unité de la *theosophia (hikmat ilâhîya)*.

Essayons alors, en suivant ces indications, de procéder à l'analyse thématique du « Récit de l'archange empourpré ». Le récit présente tout d'abord un important *prologue*, à la fin duquel sont énoncés les sept thèmes qui seront ensuite développés dans l'enseignement initiatique que l'Ange dispense à son disciple.

2. - *Le prologue du Récit*

Ce prologue comporte lui-même plusieurs phases :

a) La question posée à l'auteur par un ami décide de l'entrée en matière : le thème d'ouverture est la préexistence de l'âme. Le lecteur aura présente ici à l'esprit la magnifique image de la procession céleste des âmes à la suite des Dieux et de la chute de certaines d'entre elles, telle que la présente le *Phèdre* de Platon[321]. L'appareil ailé de l'âme suggère spontanément la

320. On distingue en effet : *dalîl al-mojâdala*, la preuve dialectique; *dalîl al-maw'iza*, la preuve homilétique; *dalîl al-hikmat*, la preuve sapientiale (Shaykh Ahmad Ahsâ'î, *Sharh al-Fawâ'id*, introd.).

321. *Phèdre* 246 *a-d*, où l'âme est imaginée à la ressemblance d'une Énergie dont la nature serait d'être un attelage ailé que mène sur son char un aurige ailé, lui aussi. Cf. notre *Avicenne*, t. I, pp. 207 ss.

forme de l'oiseau. D'où, le premier motif évoqué est le « langage des oiseaux » *(Mantiq al-tayr)*. De ce langage il est fait mention dans le Qorân (27 : 16), parce que Salomon, comme prophète, avait reçu le privilège de le comprendre. Comprendre le « langage des oiseaux », c'est comprendre le langage de tous les êtres créés, tels qu'ils s'expriment de par leur être même. Chaque chose étant alors parlante et vivante, chaque chose livre son secret. Le comprendre, c'est détenir la clef des symboles. Aussi ce don précieux est-il mis en référence à l'état de l'âme préexistant à sa chute en ce monde. En outre, *Mantiq al-tayr* est le titre même de l'une des plus célèbres épopées mystiques persanes de Farîdoddîn 'Attâr (XII[e] siècle), épopée qui trouve son dénouement dans l'épisode de *Sîmorgh*. Ce nom de *Sîmorgh* a déjà été évoqué ici; il le sera encore plus loin, car grande est son importance dans les récits de Sohrawardî.

b) Le thème de la préexistence appelle en développement celui de la chute de l'âme dans la captivité. Sont évoqués les chasseurs « Décret et Destinée tendant le filet de la prédestination ». Chez Proclus aussi, il est question de *chasseurs* « qui avec les *daimôns* poursuivent les âmes et les enferment dans les corps[322] ». Plus directement le thème sohrawardien est ici en consonance avec les récits d'Avicenne. Le « Récit de l'Oiseau » écrit en arabe par Avicenne et que Sohrawardî traduisit en persan, présente un début analogue. Il y est fait mention de la quête d'un ami auquel confier le secret; une adjuration pathétique est adressée aux « Frères de la Vérité ». Puis commence le récit : « Quand les chasseurs nous virent, ils firent entendre, pour nous attirer, un sifflement si agréable qu'ils nous mirent dans le doute [...] et soudain nous tombâmes dans les rets[323] ».

Le même thème est encore développé par Sohrawardî dans la rhapsodie mystique intitulée « La langue des fourmis », d'où nous avons déjà extrait précédemment son « récit du Graal ». En un autre moment de la rhapsodie (le huitième), le shaykh reprend le thème de l'oiseau tombé en captivité; là, ce n'est pas un faucon, mais l'oiseau dont le plumage reflète les couleurs du paradis : le paon. « Un roi avait un jardin qui jamais, en aucune des quatre saisons, n'était dépourvu de basilics, de verdure et de lieux d'agrément [...]. Toutes les joies qui peuvent occuper la pensée, toutes les beautés qui peuvent s'offrir à l'imagination, existaient dans ce jardin. En outre, un groupe de paons d'une grâce, d'une beauté et d'une délicatesse extrêmes, s'était fixé en ce lieu qui était devenu leur patrie. Un jour, le roi prit un

322. Proclus, *op. cit.* (*supra* p. 213, n. 317), pp. 204 ss.
323. Cf. notre *Avicenne*, t. I, pp. 191 ss., 217 ss.

paon de ce groupe et ordonna qu'on le cousît dans une peau, de sorte que rien ne restât apparent des couleurs de son plumage et que, malgré ses efforts, il ne pût avoir la vision de sa propre beauté [...]. Le paon perdit le souvenir de lui-même; il oublia et le roi et le jardin et les autres paons. » Alors le paon n'eut plus d'autre horizon que la fente d'une petite corbeille par laquelle on lui jetait sa nourriture, « et dans son cœur s'implanta la conviction qu'il ne pouvait pas y avoir de contrée plus grande que le fond de la corbeille »[324]. Ici encore le motif du paon cousu dans un gaine de peau est en consonance avec le motif du Graal enfoui dans un fourreau de cuir. Pour que paraisse le Graal, ou pour que paraisse la véritable forme de l'oiseau, il faut que l'un et l'autre soient « dégainés » du fourreau qui les cache. La réapparition, pour l'un comme pour l'autre, s'entend de sa réapparition à son monde, au monde d'où il est descendu pour être occulté en celui-ci, sous la gaine qui l'enveloppe. Sa réapparition à son monde entraîne son occultation à ce monde-ci. C'est un des thèmes dominateurs de la gnose *ishrâqî*, comme de toute gnose en général. Nous retrouverons une autre variante du même thème au début du « Récit de l'exil occidental ».

c) Au thème de la chute dans la captivité s'enchaîne le thème de l'échappée ou de l'évasion. Nous le retrouvons aussi dans les autres récits mystiques. Il s'agit chaque fois pour l'auteur d'évoquer l'état de « ligature » des sens, « déliant » *eo ipso* le sujet de la servitude du monde de la perception sensible. Cet état peut être symbolisé par la « nuit », parce que la nuit, en occultant le monde sensible, coïncide avec l'éveil des puissances noétiques de l'âme (c'est le moment où le Graal est « dégainé » de son enveloppe et occulté à ce monde-ci). Le myste n'est pas un schizophrène; il a très bien conscience qu'il se trouve dans un entre-deux; sa libération n'est pas complète. L'oiseau de notre récit raconte : « Tout en boitillant avec mes liens, je finis par gagner le chemin du désert. » Le même trait est marqué dans le « Récit de l'Oiseau », chez Avicenne[325]. Quant au « désert », la campagne solitaire (image des solitudes du haut plateau iranien où la diversité infinie se concentre en tonalités quintessentielles), il est chaque fois le lieu où débouche initialement l'évasion hors du tumulte des perceptions du monde extérieur. La scène initiale d'un autre récit, l'« Épître sur l'état d'enfance », se situe également dans le désert.

d) L'échappée vers le désert a pour suite immédiate la rencontre de l'Ange. Déjà le prologue d'un autre récit, celui qui a

324. C'est le chapitre VIII de la « Langue des fourmis ». Cf. notre premier essai de traduction, in revue *Hermès* 3, III, pp. 46-47.

325. Cf. notre *Avicenne*, t. I, p. 218.

pour titre « Le bruissement des ailes de Gabriel [326] », nous montre l'*Enfant* qui est l'homme céleste, se dégageant des liens dont on entrave ces *enfants* que sont les hommes de la Terre, c'est-à-dire se dégageant des entraves de la connaissance sensible qui asservissent les Terrestres, plongés dans le sommeil de la mort de leur âme. C'est donc la nuit des sens; toute liberté est laissée à l'Imagination active pour percevoir les réalités du monde qui lui est propre, le *mundus imaginalis*, lequel commence au sommet de la montagne de *Qâf*. Au lever de l'aurore mystique (à l'heure de l'*Ishrâq*), le visionnaire ouvre la porte du *khângâh* (« loge » ou « couvent » de soufis) donnant sur la campagne. Autrement dit : au seuil de sa conscience la plus intime, sa « transconscience », il ouvre la porte secrète qui donne sur le désert encore inexploré, et dont la traversée le mènera jusqu'au pays d'où il est venu en ce monde-ci. « C'était une nuit où... la ténèbre... s'était répandue jusqu'aux confins du monde inférieur... je pris un flambeau à la main... et me promenai jusqu'au lever de l'aurore... je fermai la porte qui donnait sur la ville... Je voulus ouvrir la porte donnant sur la campagne... Je vis dix Sages de physionomie éclatante... » Ces Sages sont rangés en degrés hiérarchiques; leur beauté frappe de stupeur le visionnaire. Avec une crainte respectueuse il aborde le plus proche, et l'initiation commence.

Ce n'est pas une initiation à la cosmologie; celle-ci, Sohrawardî l'avait exposée dans ses grands ouvrages. C'est une initiation à l'angélologie qui en est le sens ésotérique, à savoir les trois ordres d'Anges : les *Karûbîyûn*, les Chérubins ou Intelligences chérubiniques, *Logoï* ou Verbes majeurs; les *Logoï* ou Verbes intermédiaires qui sont les Ames célestes, motrices des Sphères; finalement les *Logoï* ou Verbes mineurs qui sont les humains, anges *ou* démons en puissance. Ici encore il ne s'agit pas d'une angélologie théorique, mais d'un événement. Le visionnaire se trouve réellement, *in actu*, devant celui des Verbes majeurs qui est le plus proche de lui. Qui est-il ? Le texte ne laisse aucun doute : c'est l'Ange Gabriel ou Esprit-Saint, Dixième Intelligence dans l'ordre des hiérarchies angéliques, Ange de l'humanité qui est pour les humains l'herméneute de ces mondes supérieurs, lesquels, étant au-delà de leur limite, ne leur offriraient, sans lui, qu'un éternel silence. Le rapport de cet Ange avec chacun des humains s'individualise sous les traits de cette *Nature Parfaite* à qui Sohrawardî a dédié l'un de ses plus beaux psaumes

326. Cf. notre traduction in *Journal asiatique*, juillet-sept. 1935, pp. 64 ss., et notre recherche sur *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (*in* Eranos-Jahrbuch XVII, 1949), pp. 130 ss. Nous avions traduit jadis « Le Bruissement de l'*aile* de Gabriel ». Cependant le singulier en persan autorise la traduction au pluriel, comme aussi bien le contenu du récit le commande.

(*supra* p. 138). C'est finalement cette Nature Parfaite qui se charge de l'initiation, puisqu'il lui arrive de parler de Gabriel à la troisième personne. Gabriel l'archange a deux ailes : celle de droite qui est lumière pure et absolue; celle de gauche sur laquelle s'étend une empreinte ténébreuse pareille au brunissement rougeâtre qui obscurcit la surface de l'astre au lever de la pleine lune. Le monde de l'illusion, de la *genesis*, est une ombre projetée de l'aile gauche de Gabriel, tandis que de son aile droite émanent les âmes de lumière. Avec la révélation du « Moi céleste » s'ouvre l'horizon de la surexistence humaine. Lorsque de nouveau se lève le « jour » des perceptions et évidences sensibles, la vision cesse.

Ayons présente à l'esprit cette brève évocation du prologue mis par Sohrawardî en tête de son récit du « Bruissement des ailes des Gabriel », car le « Récit de l'archange empourpré » nous met, les circonstances de l'âme étant les mêmes, en présence de la même Figure, signalée par les mêmes traits. Dès qu'il pénètre dans le désert, le visionnaire voit venir à sa rencontre un mystérieux personnage dont l'apparence toute juvénile l'enchante. Et pourtant, comme il l'apprend, ce jouvenceau est « l'aîné des enfants du Créateur ». La portée exacte de cette déclaration doit être entendue en fonction du contexte que nous connaissons déjà, répartissant les mondes en « monde de l'Impératif divin » *('âlam al-Amr)* désignant l'ensemble du *Jabarût* et du *Malakût*, et « monde créaturel » *('âlam al-khalq)* désignant l'ensemble du monde de la *genesis* auquel appartiennent présentement les humains. En tant qu' « Ange de l'humanité » *(Rabb al-nû' al-insânî)*, l'ange Gabriel peut se dire l' « aîné » des enfants du Créateur.

La vision se caractérise ici par sa couleur rouge ou rougeoyante, motivant l'intitulation même du récit et aussi la difficulté de le traduire, pour que ce titre « parle » de lui-même. *'Alq-e sorkh*, dit le titre persan. Le mot *'aql* (pluriel *'oqûl*) est le terme traditionnel pour désigner les Intelligences chérubiniques, celles dont on vient d'évoquer ci-dessus les dix rangs hiérarchiques (ce sont les *Angeli intellectuales* de la tradition avicennienne latine, tandis que les *Angeli caelestes* y désignent la hiérarchie intermédiaire des Ames motrices des Sphères). La dernière d'entre elles est Gabriel, l'Esprit-Saint, l'Ange de la connaissance et de la révélation pour les humains, l'*Intelligence agente* des philosophes, *Madonna Intelligenza* des Fidèles d'amour autour de Dante [327]. *Sorkh* veut dire rouge. Si nous avions traduit « l'Intelligence rouge », il est à craindre qu'un pareil titre ait égaré le lecteur, à supposer même qu'il lui eût dit quelque chose. D'autre part,

327. Chez Dino Compagni, par exemple. Cf. notre *Avicenne*, t. I, pp. 309 ss.

pour expliquer sa « couleur », l'Ange évoque pour son disciple la *pourpre* du crépuscule. Alors, puisque les *'oqûl* sont les Intelligences qui sont également désignées comme archanges, le titre s'imposait d'emblée, et nous avons écrit : *Récit de l'archange empourpré*. De l'explication donnée par l'Ange, il résulte que cette couleur « rouge pourpre » est produite par le mélange de lumière et de nuit, de blanc et de noir. C'est exactement ce que veut signifier, nous venons de le rappeler, le symbolisme des « deux ailes » de Gabriel. L'explication peut être surprenante pour notre physique; expérimentalement, nous aurions à nous référer au rayon de lumière traversant un vitrail pour justifier cette explication. Mais en fait ce n'est pas le phénomène optique qui est à envisager ici. La couleur a essentiellement une signification suprasensible et une fonction symbolique. Plus un être est proche de la source de l'être, plus il tend vers la blancheur; plus il est proche du niveau de la *genesis*, plus il tend vers le noir.

C'est pourquoi, cette particularité si frappante dans les récits visionnaires de Sohrawardî, doit être mise en rapport avec le *symbolisme des couleurs* dans la théosophie islamique. C'est un thème encore très peu étudié. Il s'organise initialement autour du motif du Trône (motif correspondant en gnose islamique à celui de la Merkaba dans la Kabbale hébraïque). Aux quatre « colonnes » du Trône typifiant les fondements de l'être, correspondent les figures de la tétrade archangélique (Séraphiel, Michael, Gabriel, Azraël), lesquels s'annoncent respectivement dans la couleur qui est propre à chacune. La schématisation comporte certaines variantes selon les auteurs. Qâzî Sa'îd Qommî a particulièrement bien analysé le sens métaphysique de la « dégradation » de la lumière blanche, passant par la lumière jaune, la lumière rouge, la lumière verte, au fur et à mesure que la lumière descend vers le monde de la Ténèbre. On ne peut y insister ici.

Signalons du moins l'aspect du même thème chez quelques autres grands spirituels iraniens. Chez Najmoddîn Kobrâ (ob. 618/1221), parmi les perceptions de lumière suprasensible *(aura)* la couleur pourpre rougeoyante annonce l'Ange-Intelligence en sa double forme : celle du macrocosme comme Ange-Logos, théophanie de l'Inaccessible, et celle du microcosme, conscience-lumière, le cœur [328]. On trouvera (*infra* liv. IV) chez

328. Cf. notre livre sur *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2e éd., Paris 1971, p. 125. En liaison avec la couleur pourpre que revêt l'apparition archangélique du récit sohrawardien, relevons encore l'observation rappelée par J. Marx, *La Légende arthurienne*, p. 170, n. 4, « que la chevelure rousse ou rouge et l'armure vermeille sont dans la légende irlandaise les attributs fréquents des guerriers de l'Autre Monde ». Cf. déjà ci-dessus, n. 282.

Semnânî (ob. 736/1336) la nomenclature des sept enveloppes subtiles *(latîfa)* constituant le corps subtil de la physiologie mystique; chacune se signale à la perception suprasensible des mystiques par une couleur, et chacune est typifiée par un prophète. Celle des sept *latîfa* qui est le *cœur*, et qui est « l'Abraham de ton être », est de couleur *rouge*. Il faut également signaler la lumière rouge comme dominante des visions de Rûzbehân de Shîrâz (ob. 606/1209) (*infra* liv. III). « Je vis une nuit quelque chose qui enveloppait les cieux. C'était une lumière rouge étincelante. Je demandai : qu'est-ce que cela? Il me fut dit : c'est le manteau de la magnificence. » Enfin au siècle dernier, le shaykh Moh. Karîm Khân Kermânî, deuxième successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (*infra* liv. VI), composa, entre beaucoup d'autres, un long traité sur la couleur rouge, considérée depuis le phénomène optique, son essence et sa nature, jusqu'à ses significations symboliques et mystiques.

De ces références diverses, que l'on pourrait multiplier, retenons essentiellement l'indication qui met en connexion le cœur, comme demeure de la connaissance, et l'ange Gabriel comme médiateur de la connaissance. L'Ange assume ici, comme dans les autres récits sohrawardiens similaires, la même fonction que *Poimandrès* dans le premier traité du *Corpus hermeticum*. Le *Noûs*, l'Intelligence, se manifeste à Hermès comme son initiateur. Nous en avons déjà identifié la trace dans la « Nature Parfaite », chez Sohrawardî et dans la tradition *ishrâqî*. L'ange pasteur *(poimèn)* de l'homme, tel est aussi le « Pasteur d'Hermas », dans le charmant petit livre portant ce titre, si riche en visions symboliques et qui fit un moment partie des Écritures canoniques. Son « pasteur » est celui à qui a été confié personnellement Hermas. Dans chaque cas l'épiphanie de l'ange personnel, « Nature Parfaite » des hermétistes, se produit en semblables circonstances. De même que l'ange d'Hermas est envoyé par l'Ange magnifique, l' « Ange Très Saint » en qui le contexte invite à reconnaître l'archange Michel, de même la « Nature Parfaite » marque pour l'adepte *ishrâqî* l'individuation de son rapport avec l'Ange de l'humanité [329]. On n'omettra pas de rappeler que déjà le grand poète iranien de Herat, Hakîm Sanâ'î (ob. 545/1150, quelques années avant la naissance de Sohrawardî) avait, sous le titre de « Voyage des âmes vers le lieu de leur retour », composé un poème en forme de récit à la première personne. Il y décrit un voyage à

329. *Poimandrès*, §§ 2-4 et 7-8 (*Corpus Hermeticum*, trad. Festugière, I, pp. 7 et 9); M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen 1923, pp. 491, 494 ss., et notre *Avicenne*, t. I, pp. 25-27.

travers le cosmos néoplatonicien sous la conduite de l' « Intelligence agente », se manifestant comme ange ou guide personnel. Mais les récits sohrawardiens d'initiation en *prose* restent quelque chose d'unique dans la littérature persane. Finalement il y aurait lieu de mettre en rapport le cas des récits sohrawardiens avec la gnoséologie développée par la prophétologie shî'ite autour de l'enseignement des saints Imâms. Cette gnoséologie distingue la vision réelle de l'Ange à l'état de veille, la vision, ou la simple audition sans vision, en songe ou dans l'état intermédiaire, et elle définit en fonction de ces degrés ceux de la hiérognose, depuis la révélation prophétique jusqu'à l'inspiration mystique (*supra* liv. I). Nous avons relevé en effet que l'accusation portée contre Sohrawardî lors de son procès, visait la prophétologie impliquée dans l'ensemble de sa doctrine.

e) L'Ange étant identifié quant à sa personne, le disciple veut en apprendre plus : d'où vient-il ? Il vient d'au-delà de la montagne de *Qâf*, là où est sa demeure, là où son disciple *fut*, lui aussi, avant de tomber captif en ce monde-ci, bien qu'il en ait perdu la mémoire, du fait qu'il soit enfermé dans les limites de la conscience particulière à ce monde dont il est le captif. Tout le propos du récit d'initiation est ici d'enseigner à reconnaître les étapes du voyage qui conduira l'exilé à franchir la montagne de *Qâf*, à sortir de la crypte cosmique. De la montagne de *Qâf*, la montagne cosmique, il a été déjà suffisamment question ici pour qu'il n'y ait pas lieu d'insister. Nous savons qu'au sommet ou au cœur de cette montagne commence le « huitième climat », l' « Orient moyen », le *mundus imaginalis*, la Terre aux cités d'émeraude, le « pays du Non-Où » *(Nâkojâ-Abâd)*, parce que « pays » au-delà des coordonnées spatiales comprises sous la Sphère des Sphères. Il ne nous sera indiqué que de loin, et comme du geste, par l'Ange. Le pèlerin n'y pénétrera, pour un moment, qu'à la fin du Récit suivant. Mais, pour entreprendre le voyage, il faut d'abord en connaître les étapes. Ce sont ces étapes que l'Ange va faire connaître à l'occasion des sept merveilles que sa perpétuelle migration dans le monde lui permet d'observer. Ce trait du migrateur perpétuel, c'est exactement aussi celui de Hayy ibn Yaqzân dans le récit avicennien auquel ce nom sert de titre [330]. Chaque intellect humain qu'il illumine est une étape de ce voyage. La nature des sept merveilles qui vont former les sept thèmes du corps

330. Cf. notre *Avicenne*, t. I, p. 162, et t. II (le Récit de Hayy ibn Yaqzân), pp. 9, 70, n. 31, et 110-111.

du récit, sous-entend ce que l'Ange veut dire par ce perpétuel voyage : d'âme en âme que son illumination réveille de la torpeur.

3. - *Les sept thèmes du Récit*

I. La première de ces « merveilles », c'est la montagne de *Qâf* elle-même, dont l'Ange fait premièrement mention en indiquant d'où il vient. Nous savons déjà que c'est la montagne à la fois cosmique et psychocosmique. Quant aux témoignages traditionnels qui en visent le sens littéral, ils concordent pour l'identifier avec la chaîne de montagnes ceinturant le monde, qui jadis s'était appelée *Alborz* (Elbourz, dans l'Avesta : Haraiti Bareza). Géographiquement, ce nom désigne aujourd'hui la chaîne de montagnes qui s'étend au nord de l'Iran. Mais ce n'est pas cette donnée positive de l'orographie terrestre que repère la géographie visionnaire, quand elle nous parle de la montagne qui encercle le monde et de la race merveilleuse qui en peuple les cités. Ou mieux dit, il s'agit d'une « cartographie de la vision » qui situe et dénomme les lieux en fonction de l'expérience visionnaire qui leur correspond; alors le sens vrai de l'Alborz s'impose au niveau de sa « vocation visionnaire [331] ». Comme montagne cosmique encerclant notre monde terrestre, la montagne de *Qâf*, l'Alborz, est décrite ici par l'Ange comme composée, en fait, de onze montagnes. Ces montagnes, de sommet en sommet, de vallée en vallée, typifient les neuf Sphères célestes (du ciel de la Lune à la Sphère des Sphères), plus les sphères des Éléments (région froide de la sphère de l'Eau, région chaude de la sphère de l'Air et de la sphère du Feu).

Tout l'intérêt de l'auditeur de l'Ange se concentre sur la question : comment en sortir ? Comment franchir ces montagnes pour arriver enfin au sommet de la montagne de *Qâf* ? Le plus difficile, c'est d'abord de sortir des deux premières montagnes typifiant la condition terrestre de l'homme, asservi aux Éléments, au corps physique composé de ces Éléments et au mode de perception que cette condition impose. L'Ange procède par allusions et insinuations : « Si loin et si longtemps que tu ailles, c'est au point de départ que tu arriveras de nouveau. » Cela, parce que le « lieu de retour » *(ma'âd)* de l'homme spirituel est aussi bien le lieu de son origine *(mabda')*. Ce n'est nullement

331. Cf. notre livre sur *L'homme de lumière*, p. 68, et *Terre céleste*, index s. v. *Alborz*, *Qâf*.

partir de soi-même pour arriver tout simplement à soi-même; entre les deux, un grand événement aura changé toutes choses; le *moi* que l'on retrouvera là-bas, au sommet de la montagne de *Qâf*, c'est le moi supérieur, le « moi à la seconde personne », dans le face à face auquel atteindra le pèlerin du « Récit de l'exil occidental ». Observons bien la discrète leçon de l'Ange, en réponse à l'interrogation proposant de mettre en œuvre de grands moyens physiques pour franchir ces montagnes : si tu verses une goutte de baume dans le creux de ta main, et que tu tiennes ta main exposée au soleil *jusqu'à ce qu'elle devienne brûlante*, le baume transpasse au revers de ta main grâce à la vertu naturelle qui est en lui. Le même symbole reviendra à la fin du récit : *celui qui s'est baigné dans la Source de la Vie*, lorsqu'il émerge de cette Source, celui-là a atteint l'aptitude qui le rend pareil à la goutte de baume. Celui-là est Khezr et peut passer. Il suffit alors d'un instant pour franchir ces montagnes [332].

Il s'agit donc du *leitmotiv* dominateur de l'ensemble du Récit, parce qu'il énonce en langage *clus* la voie secrète pour sortir de la montagne cosmique. Certes, les plus nombreux n'arriveront jamais à sortir des deux premières montagnes. D'autres parviendront à la troisième, à la quatrième, à la cinquième, sans aller plus loin. La troisième montagne typifie le ciel ésotérique de la Lune, au sortir des Sphères élémentaires. C'est déjà l'entrée du « désert » (d'où le sens profond des traditions qui parlent de l'enfant Zâl abandonné dans l'Alborz; ici l'auteur dira simplement « dans le désert »). A cette limite se produit la rencontre de l'Ange. Si l'adepte n'en comprend pas les allusions, il n'ira pas plus loin en effet que cette troisième montagne. S'il comprend, il les franchira toutes jusqu'à la Source de la Vie, et devenu pareil à la goutte de baume, il sera passé du monde des apparences extérieures ou naturelles au monde des réalités intérieures et spirituelles qu'enveloppent ces apparences, comme l'amande est cachée sous l'écorce. Mais, paradoxalement, passer au monde *intérieur*, c'est se retrouver *au-dehors*, ou, dans le langage de nos auteurs, « à la surface convexe de la IXe Sphère », c'est-à-dire au sommet de la montagne de *Qâf*, et *eo ipso* au-delà de tous les systèmes montagneux. C'est sortir de l'espace des dimensions sensibles par la *quarta dimensio*, sans qu'il y ait eu à « forer un tunnel », comme le croyait naïvement au début le questionneur (on peut songer ici à la théorie des *nœuds*, à la *torsion* ayant pour effet

332. Le *hadîth* du « Nuage blanc », admirablement commenté par Qâzî Sa'îd Qommî, en est une frappante illustration; cf. *infra* t. IV, liv. V, chap. III, 5.

de donner à un anneau circulaire la forme d'un huit, si bien qu'un mobile n'a qu'à suivre la paroi intérieure du huit, à partir d'un point quelconque, pour se retrouver finalement à l'extérieur).

II. La deuxième « merveille » qui fournit le deuxième thème de l'initiation, est le « Joyau qui-illumine-la-nuit », métaphore persane classique pour désigner la Lune. Ni ici cependant ni dans les deux thèmes suivants, il ne s'agit en propre d'astronomie. Pour entendre au mieux ce dont il s'agit, il convient d'avoir présentes à la pensée les lignes où Proclus, expliquant pourquoi Timée se dit « le plus astronome » des trois interlocuteurs du dialogue platonicien qui porte son nom, fait intervenir l'un des « Oracles chaldaïques ». Timée se qualifie ainsi « non pas comme ayant scruté les vitesses des mouvements célestes, ni comme *mesurant le cours du soleil grâce à un recueil de tables*... mais en tant qu'*il étudie les astres au-dessus du Ciel même* selon le choryphée dont parle le *Théétete*, et qu'il contemple les causes invisibles qui sont les astres au sens propre [333] ». C'est à ce qu'il entend par les « astres au sens propre » que, de son côté, pense Sohrawardî, lorsque dans son « Épître des hautes tours » *(Risâlat al-Abrâj)*, par exemple, il parle de Hallâj, de Bastâmî et d'autres soufis comme ayant été des « Lunes au ciel du *tawhîd* ». Dans cette même épître (écrite en arabe, non en persan), la Lune (*qamar*, masculin en arabe) nous est présentée comme l'amant de la reine des astres (le soleil *shams*, féminin en arabe). Jamais *il* ne s'attarde; *il* presse sa marche jusqu'à ce qu'*il* se soit élevé du nadir de la néoménie au zénith de la pleine lune; alors, à l'apogée de la lunaison, les rayons de la « reine soleil » se réfléchissent en lui, incendiant son être qui de lui-même n'était que Ténèbres. Regardant en lui-même, l'amant, dépouillé de son être propre, ne discerne plus rien en lui-même qui ne soit rempli de cette lumière; alors il s'écrie : « *Anâ'l Shams*, je suis le Soleil [334]. »

C'est exactement encore la leçon qui nous est donnée au cours de la rhapsodie mystique intitulée « La langue des fourmis » (en son chapitre IX). Là nous est rapportée la réponse que donna la Lune au prophète Idris, identifié simultanément, nous le savons, avec Hénoch et avec Hermès Trismégiste, — lorsque celui-ci s'informait de la raison pour laquelle sa lumière est tantôt décroissante et tantôt croissante. « Sache que mon corps est obscur, mais lisse et pur; par moi-même je n'ai aucune

333. Proclus, *Comment. sur le Timée* (*supra* p. 213, n. 317), I, p. 261.

334. Cf. *Risâlat al-abrâj* (Épître des hautes tours, *supra* p. 213, n. 318), in *Op. metaph. III*.

lumière; mais lorsque je suis en opposition avec le soleil, et dans la mesure même de cette opposition, une image de sa lumière tombe dans le miroir qui est mon corps, tout comme les formes des autres corps apparaissent dans les miroirs [...] jusqu'à cette limite que, lorsque je regarde en moi-même au moment de la rencontre, c'est le soleil que je vois [...]. Alors, à chaque regard que je dirige sur moi-même, je constate que tout est soleil. Ne vois-tu pas que si l'on place un miroir en face du soleil, la forme du soleil y apparaît ? Si par Décret divin le miroir avait des yeux, et s'il regardait en lui-même au moment où il est en face du soleil, il constaterait que tout en lui est soleil, bien que lui-même soit en métal. *Je suis le Soleil (Anâ'l-Shams)*, dirait-il, — parce qu'en lui-même il ne verrait rien d'autre que le Soleil. Et s'il allait jusqu'à dire *Je suis Dieu (Anâ'l-Haqq)*... il faudrait même alors agréer son excuse [335]. »

Il semble que ces deux citations rendent superflue toute autre explication concernant l'épisode du « Joyau qui-illumine-la-nuit » au cours du présent récit. La Lune typifie la personne du mystique révoluant au ciel du *tawhîd*. Les phases de la Lune typifient les phases et les répétitions du face à face portant l'être intérieur du mystique à l'état d'incandescence. A ce moment, la Lumière qui l'investit totalement devient en lui le Sujet actif. L'absorption, le *fanâ'* dans cette Lumière, ne signifie pas un anéantissement de l'être et de la personne du mystique, mais une métamorphose de la conscience, transfiguration du moi illusoire dans le Moi réel, sujet des pensées et des actes. « Lorsque mon serviteur s'est rapproché de moi, *je suis* l'œil par lequel il voit, l'oreille par laquelle il entend » etc. Plus le Moi réel domine, plus s'occulte et s'efface le moi inférieur de la conscience commune. Et inversement. C'est là le sens de l'enseignement de l'Ange, illustré par les phases d'apparition de la Lune, par l'observation de la petite sphère flottant à la surface du bol, par l'approche de l'arbre Tûbâ. A la limite, la seconde citation donnée ci-dessus nous fait entendre la locution théopathique d'al-Hallâj : *Anâ'l-Haqq*. Pourtant, est-ce purement et simplement la position hallâjienne que professe le *shaykh al-Ishrâq* ?

Remarquons la gradation dans les deux passages cités ci-dessus, jusqu'à l'exclamation finale : Je suis le soleil. L'exclamation hallâjienne, « je suis Dieu », n'est donnée que comme un cas limite. Il n'est point douteux que l'arbre Tûbâ dont la lumière embrase la Lune est ici une typification du soleil (cf. le thème IV), non point, certes, de la masse incandescente visible

335. *Loghât-e Mûrân*, chap. IX (cf. *supra* p. 213, n. 318).

au ciel astronomique, mais « l'astre au sens vrai », le soleil spirituel. Il convient alors de se reporter ici au psaume dédié à l'archange du soleil (*supra* III, 5), où l'auteur qualifie celui qui est le portique *(pishgâh)* de toutes les extases au monde spirituel, comme étant le khalife de la Lumière des Lumières, dont il est l'image parce qu'elle l'embrase de sa propre lumière. Ici même, il nous est dit, d'une part, quelle place est la sienne au cœur des onze montagnes (le IV[e] Ciel, Ciel du soleil, ciel de l'archange Michel dans la gnose juive). D'autre part, il nous est dit que « quiconque est un familier du paradis y contemple cet arbre chaque fois qu'il s'y promène ». Or, Sohrawardî professait, comme tout spirituel en Islam, qu'il ne peut y avoir de communauté d'espèce entre Dieu Très-Haut et tout ce qui est créature, à quelque niveau que ce soit. C'est précisément pour nos spirituels le grand problème. Faut-il alors, en donnant raison aux théologiens rationalistes du *Kalâm* professant l'impossibilité de toute relation directe entre l'Essence divine et la nature humaine, sous-entendre que cette relation impliquerait inéluctablement soit l'idée manichéenne du « mélange », soit l'idée chrétienne de l'Incarnation ? Ce serait oublier purement et simplement — et cet oubli a été commis plus d'une fois en Occident — la seule issue, celle qu'ouvre précisément l'imâmologie shî'ite. Il est profondément significatif que l'arbre *Tûbâ* aussi bien que Sîmorgh aient été médités, dans l'imâmisme duodécimain et dans l'ismaélisme, comme symboles de l'Imâm, parce que l'Imâm est le Soleil, la Face, l'Homme Parfait, la forme épiphanique *(mazhar)* qui peut investir son fidèle de la Lumière manifestée en lui, sans que l'être créaturel de ce fidèle soit volatilisé. La *walâyat* des fidèles (leur qualité d' « amis de Dieu ») est par rapport à celle de l'Imâm, une *walâyat* lunaire [336]. Ici, il n'est point parlé de l'Imâm, mais justement de l'arbre *Tûbâ* et de Sîmorgh. L'allusion de l'Ange est discrète, « à demi-mots ». Sans peser sur ces demi-mots, on observera que la situation typifiée par la relation de la Lune et du Soleil au ciel du *Malakût*, pose *eo ipso* les conditions de la *hikâyat* que nous rappelions précédemment, telles qu'elles rassemblent dans une triunité le récitateur, la geste mystique et celui dont elle est récitée. A la limite, la situation est typifiée dans le *Anâ'l-Shams* (je suis le soleil). Ici, en finale du Récit, l'initié sera appelé à décider s'il peut

336. Voir ci-dessus liv. I, le passage référant à la note 331, ainsi que l'ensemble de notre étude sur l'Imâm comme *Face de Dieu et Face de l'homme*, principalement d'après l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommî, in Eranos-Jahrbuch XXXVI Zürich 1968.

dire « Je suis Khezr », et par là même s'il est apte à franchir la montagne de *Qâf*.

III. La troisième « merveille », troisième thème d'initiation, motive, s'enchaînant au précédent, un long développement d'une particulière densité allusive, et qui forme le centre de l'ensemble du Récit. L'enseignement de l'Ange concerne ici l'arbre Tûbâ et Sîmorgh; la mention du mystérieux oiseau Sîmorgh motive elle-même une longue digression concernant deux héros de l'épopée iranienne : Zâl d'abord, puis Esfandyâr. On vient de rappeler ci-dessus le *situs* de l'arbre Tûbâ : au centre des montagnes composant la montagne de *Qâf*, et, homologiquement, au centre, et partant aussi bien au sommet du *Malakût*, du monde de l'Ame ou « paradis ». Le symbole reparaît dans toutes les traditions mystiques. Dans la gnose ismaélienne, il typifie l'Imâm en tant qu'acte d'être inconditionné *(wojûd motlaq)*. Un rayon de lumière de sa connaissance est projeté dans la nature ou substance de chaque habitant du paradis, de chaque fidèle de l'Imâm. Les traditions communes à tout le shî'isme énoncent que les branches de l'arbre Tûbâ pendent depuis la région la plus haute du paradis. Cela veut dire que tout ce que les paradisiaques désirent, ils en ont aussitôt l'apparition sur ses branches, car pour eux la connaissance, le désir et la puissance effective sont simultanés. De même, s'il est dit qu'une des branches de l'arbre pend devant la fenêtre de chaque oratoire du paradis, cela veut dire que tous les paradisiaques y ont part respectivement en proportion de leur désir [337]. Cette simultanéité est aussi bien la norme du *mundus imaginalis*. Il semble que c'est à cette représentation que nous réfère ici notre texte, outre la précision qui fait de l'arbre Tûbâ le symbole du soleil spirituel du *Malakût*.

Alors intervient le motif de Sîmorgh qui a son nid « au sommet de l'arbre Tûbâ ». Nous savons que le nom de ce mystérieux oiseau figure déjà dans l'Avesta sous la forme *Saena meregha*, laquelle aboutit finalement à la forme persane *Sîmorgh* (la forme avestique étant au féminin, et le persan ne différenciant pas les genres masculin et féminin, nous préférons conserver le genre féminin du nom avestique). C'est la forme persane qui permit à 'Attâr le génial jeu de mots par lequel se dénoue sa grande épopée mystique intitulée *Mantiq al-Tayr*, « Le langage des oiseaux ». Le nom pouvant être lu *Sî-morgh* (trente oiseaux),

337. Sur l'Imâm comme l'arbre *Tûbâ* du Paradis, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, 3e partie, pp. (14-15); *Kalâmi Pîr*, éd. Ivanow, p. 33 du texte; Abû Ishaq Quhistânî, *Haft Bâb or « Seven Chapters »*, éd. Ivanow, Bombay, 1959, p. 8; voir également le texte d'Ibn 'Arabî cité *infra* t. III, liv. V, chap. II, 5.

'Attar « chiffre » sous ce nom le double secret de l'identité dans la différence et de la différence dans l'identité entre l'éternelle Sîmorgh et les *trente oiseaux*, seuls parvenus, d'entre des milliers, au terme de leur longue et pénible quête [338]. Nous nous sommes déjà référé (*supra* liv. I, chap. VII, 4) au secret mystique « chiffré » ainsi sous le nom de Sîmorgh.

Bien entendu, l'herméneutique du symbole varie selon chacun des auteurs chez qui il reparaît. Chez Shamsoddîn Lâhîjî (ob. 918/1506), par exemple, commentateur de la « Roseraie du Mystère » *(Golshan-e Râz)*, grand poème du célèbre mystique d'Azerbaïdjan, Mahmûd Shabestarî (ob. 720/1317), Sîmorgh typifie l'Ipséité divine absolue; la montagne de *Qâf* qui est sa résidence, c'est la réalité spirituelle de l'Homme, l'*Anthrôpos*, laquelle est la forme épiphanique parfaite *(mazhar)* de la réalité divine, la Forme par laquelle l'Être divin manifeste ses Noms et Attributs. Pour le commentateur ismaélien du même poème mystique, Sîmorgh est le nom de l'Esprit; la montagne qui est sa résidence, c'est le corps. Sîmorgh étant le nom de l'Esprit, c'est aussi le nom de l'Imâm, parce que l'Imâm est la vérité gnostique et la résurrection par opposition au corps qui est la lettre de la *sharî'at* où cette vérité est présentement cachée [339].

C'est la conception de 'Attar qui nous permet au mieux de nous orienter dans le texte difficile de Sohrawardî, où Sîmorgh commence par nous apparaître comme l'éternelle Sîmorgh, celle qui prend soin de Zâl et celle dont l'Image ravit Esfandyâr en une suprême extase (comme les trente oiseaux frappés de stupeur devant la révélation de Sîmorgh), — tandis qu'ensuite nous apprenons que le nom désigne aussi bien chaque Sîmorgh d'entre une multitude de Sîmorgh. On pensera ici au célèbre *theologoumenon* des « membres », tel que l'Ame du monde est à la fois identique à ses membres et différente d'eux comme hypostase [340].

338. Voir la traduction de cet épisode de Sîmorgh (dans la partie finale du *Mantiq al-Tayr* de 'Attâr) dans notre *Avicenne*, t. I, pp. 229-235.

339. Sur Sîmorgh et la montagne de Qâf, Sîmorgh comme symbole de l'Imâm, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, 3e partie, pp. (123-124).

340. Sur ce *theologoumenon* des membres, cf. *Trilogie ismaélienne*, index, s. v., notamment 1re partie, pp. 114-117, à propos du commentaire de Abû Ya'qûb Sejestânî sur l'Évangile selon saint Matthieu 25 : 35-46, où le discours eschatologique est compris comme un discours de l'Ame du monde s'adressant à ses membres, « ses âmes » (« J'étais affamé et vous m'avez nourri; j'étais altéré, et vous m'avez abreuvé » etc.). En cohésion parfaite avec les symboles de l'arbre *Tûbâ*, de la Table préservée *(Lawh mahfûz)*, finalement avec la conception de l'Imâm comme Ame du monde; cf. Shaykh Ahmad Ahsa'î, comment. de la *Ziyârat al-Jâmi'a* (pèlerinage spirituel aux douze Imâms), p. 374. Sur ce *theologoumenon*, cf. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, pp. 31 ss. 160 ss.

Dans un autre traité mystique de Sohrawardî, portant précisément pour titre « L'incantation de la Sîmorgh », le prologue décrit le cas de chaque huppe qui, à la saison du printemps, abandonnant son nid, prend son essor vers la montagne de *Qâf*, et de son propre bec se dépouille de son propre plumage. Lorsque l'ombre de la montagne de *Qâf* s'est étendue sur elle pendant une durée que l'auteur chiffre en durée du *Malakût* (cf. Qorân 22 : 46, un jour pour ton Seigneur équivaut à mille années de votre comput), voici que la huppe devient une Sîmorgh dont l'incantation réveille les ensommeillés. Sîmorgh vole, tout en étant immobile; elle prend son essor, sans qu'il y ait de distance; elle se rapproche, sans qu'il y ait d'intervalle. Toutes les teintes sont en elle, mais elle-même n'a pas de couleur. Son nid est en Orient, mais elle n'est pas absente de l'Occident. Tous sont préoccupés d'elle, mais elle ne dépend de personne. Toutes les connaissances dérivent de la modulation de cet oiseau, de même qu'en émane la résonance de tous les instruments de musique. Sa nourriture est de feu [341]. (Plus d'un trait de cette description a été repris par un docteur chrétien pour décrire la colombe, symbole mystique de l'Esprit-Saint [342].) Ce texte nous présente donc ainsi le motif de la huppe qui *devient* une Sîmorgh. L'envol au « printemps » concorde avec le moment auquel Kay Khosraw exposait le Graal face au soleil levant (l'heure de l'*Ishrâq*). Quant aux circonstances marquant le dépouillement du moi inférieur, elles concordent avec le sens mystique de la phase de la Lune, lorsque celle-ci atteint la plénitude de sa lumière, du côté de l'arbre Tûbâ (et ce moment correspond à celui où le mystique dégaine le Graal de sa tunique de peau). Sîmorgh ne se nourrit que de feu (ce feu qui est le Graal, *supra* IV, 5). Sîmorgh prend alors les traits du phénix, évoqué chez Wolfram von Eschenbach (*supra* IV, 1). C'est par le Graal que « le phénix se consume et devient cendre ». Mais de ces cendres renaît la vie, et le phénix ayant accompli sa mue, reparaît dans tout son éclat.

Les indications du prologue que l'on vient de rappeler, sont précieuses pour comprendre, ou au moins pressentir, dans le « Récit de l'archange empourpré », le sens de la réponse de l'Ange, affirmant que seul l'ignorant ose dire qu'il n'existe

341. Prologue de *Safîr-e Sîmorgh* (L'incantation de la Sîmorgh, *supra* p. 213, n. 318).

342. Les allusions de Sohrawardî, dans le prologue de *Safîr-e Sîmorgh*, se retrouvent en effet, jusqu'à la concordance littérale, dans le prologue de Bar-Hebraeus, *The Book of the Dove*, trad. Wensinck, Leyden 1919, pp. 3-4. Bien entendu il ne s'y agit plus de la Sîmorgh mystique, ni même de la colombe, messagère de Noé, mais du symbole mystique de l'Esprit-Saint.

qu'une seule Sîmorgh. Loin de là, continuellement une Sîmorgh descend de l'arbre Tûbâ sur terre, tandis que disparaît celle qui y était avant elle, et sans ce va-et-vient rien de ce qui subsiste ici ne subsisterait, car rien de ce qui subsiste dans le monde du phénomène ne subsisterait sans l'influx du monde spirituel. Cette indication suggérant la pluralité des Sîmorgh, correspondrait à la pluralité des oiseaux, dans l'épopée mystique de 'Attâr, celle des trente *(sî-morgh)* qui atteignent à la présence de l'éternelle Sîmorgh. Selon la déclaration de l'Ange, dans le présent récit de Sohrawardî, il résulterait que l'éternelle Sîmorgh est par rapport à leur ensemble, ce que chaque Sîmorgh est par rapport à l'être humain dont elle est la Sîmorgh. C'est bien en effet ce qui semble insinué à la fin du thème IV. Sîmorgh est dans l'être humain la « Lune » mystique dont le face-à-face avec le soleil embrase l'être humain comme un miroir. Elle est le Moi céleste et l'Ange protecteur, la Face impérissable de cet être; elle correspond à la Nature Parfaite qui est à la fois le *père* et l'*enfant* du mystique, parce qu'elle se nourrit de la flamme de son Graal, ce qui signifie, pour autant, que l'être humain meurt à son moi inférieur. Lorsque la combustion est complète, l'âme humaine (la huppe) est devenue ce phénix-sîmorgh qui, renaissant de ses cendres, prend son envol « au printemps » vers l'Orient, le sommet de la montagne de Qâf.

Les choses sont insinuées de façon si allusive et si délicate que l'on ne peut peser sur elles avec une lourdeur dialectique tendant à les réduire à un système rigoureux de concepts. Il faut ici penser par images (cf. ce que nous formulions ci-dessus pp. 194 ss). Mais si l'on retient le double aspect de Sîmorgh que nous trouvons indiqué chez Sohrawardî et exploité chez 'Attâr, alors il nous est possible de comprendre, toujours « à demi-mots », l'épisode de Zâl et l'épisode d'Esfandyâr qui prennent place à ce moment du Récit. Pour plus de clarté nous en développerons le thème séparément (*infra* § 4). C'est par excellence le moment où l'oiseau Sîmorgh assume la pleine signification mystique que lui a donnée le soufisme iranien; le motif confère *eo ipso* à l'épopée héroïque sa « finalité orientale ». La geste des héros du *Shâh-Nâmeh* s'achève en épopée mystique.

IV. La quatrième « merveille » est désignée comme les *douze ateliers*, auxquels font suite sept autres « ateliers », à chacun desquels est préposé un maître; à chacun d'eux, en outre, sont confiés respectivement tantôt deux, tantôt un seul des douze ateliers supérieurs. Il est facile de reconnaître, exprimé en termes de compagnonnage, un symbolisme astronomique : les douze signes du zodiaque, les sept cieux planétaires avec les Anges qui gouvernent chacun. Chacune des planètes a deux

« maisons » dans l'ensemble des Signes du zodiaque, tandis que le soleil et la lune n'en ont qu'une. Pourtant, tout cela, comme nous le relevions ci-dessus, en nous référant à une phrase exemplaire de Proclus, ne vise nullement à donner une leçon d'astronomie. Il s'agit des astres spirituels au Ciel du *Malakût*. Le symbolisme final est alors transparent : le septième maître (l'Ange de la lune) emprunte la « robe d'honneur », c'est-à-dire la lumière, du quatrième maître (l'Ange du soleil). Le thème nous reconduit directement au thème II, le thème du « Joyau qui-illumine-la-nuit ». Il s'agit des « lunes » au ciel mystique qui, embrasées comme un miroir par la lumière du soleil du *Malakût*, peuvent s'écrier : « Je suis le soleil. » La phrase finale ne laisse pas de doute : « Comme je te l'ai expliqué à propos de Sîmorgh », c'est-à-dire de Sîmorgh « qui a son nid au sommet de l'arbre Tûbâ », l'arbre qui est lui-même le symbole du soleil spirituel du *Malakût*. Cela, je crois, nous rend transparente la signification de Sîmorgh, telle que nous avons tenté de la dégager en analysant le thème précédent.

V-VII. Quant aux trois derniers thèmes, la signification en transparaît d'elle-même. La « cote de mailles » est le corps élémentaire « tissé » dans les ateliers précédemment nommés (c'est le fourreau de cuir, la gaine de peau, enveloppant le Graal de Kay Khosraw). L'Épée est celle de l'Ange de la mort, qui d'un seul coup brise la « cotte de mailles », lorsque celle-ci a fini de rendre ses services. Ce coup est d'une souffrance inconcevable pour le non-initié, celui qui n'a pas consacré sa vie à passer par l'épreuve de la mort mystique. En revanche, pour celui qui a trouvé la Source de la Vie et s'est baigné dans cette Source, la cotte de mailles est devenue si souple qu'il est insensible au coup porté par l'Épée. Alors, l'ultime et septième « merveille » est bien celle-là : la « Source de la Vie » dans les ténèbres, celle qu'a atteinte le mystérieux prophète Khezr (Khadir), compagnon du prophète Élie, voire identique à lui. Les dernières instructions de l'Ange visent à initier son disciple à la quête de la Source de la Vie, c'est-à-dire à franchir la montagne de *Qâf* jusqu'au cœur ou jusqu'au sommet [343]. Ce dernier mot de l'Ange est celui-ci : « Si tu *es* Khezr, à travers la montagne de *Qâf*, sans peine, toi aussi, tu peux passer. » De nouveau se fait entendre le motif de la goutte de baume transpassant au revers de la main que la lumière du soleil a rendue brûlante, comme le morceau de fer porté par le feu à l'incandescence. « Si tu *es* Khezr », c'est-à-dire si la condition

343. Cf. *Terre céleste* et *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, index s. v. *Khezr (Khadir)*.

de la *hikâyat* est remplie, et que Khezr ne soit pas pour le récitateur quelqu'un dont il raconte simplement et « objectivement » l'histoire. Non, le récitateur, la personne de Khezr et la geste de Khezr parvenant à la Source de la Vie, formeront, dans l'acte du récital mystique, une seule et même réalité, — comme il en était dans le « récit du Graal » et comme il en sera dans le « Récit de l'exil ».

4. - *De la naissance de Zâl à la mort d'Esfandyâr*

Peut-être l'intervention de ces épisodes dans le « Récit de l'archange empourpré » est-elle à la fois celle qui est décisive pour le sens du récit, et celle aussi dont l'herméneutique est la plus difficile, tant elle reste volontairement voilée et chargée d'allusions.

Il semble que nous en déchiffrions au mieux les intentions, si nous en saisissons à la fois le motif de la « descente » de l'âme et le motif de l' « ange tutélaire », le *daimôn paredros* ou *Agathos daimôn*, dont l'âme se sépare pour descendre ici-bas et à qui elle est réunie lors de son *exitus* de ce monde, « quand la huppe, prenant son envol au printemps, devient une Sîmorgh ». Le double motif est d'une importance fondamentale chez les néoplatoniciens[344]. Ici la *doctrine* devient *récit*, et l'intention de Sohrawardî est d'y suggérer le sens et le rôle de Sîmorgh. C'est par cette intervention de Sîmorgh que l'épopée héroïque de l'Iran s'achève en épopée mystique, et ainsi le projet que le *shaykh al-Ishrâq* porta en lui toute sa vie, trouve sa réalisation et son achèvement.

Son inspiration lui fait donc choisir dans le *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî, deux moments où l'intervention de Sîmorgh propose par excellence son énigme à l'herméneutique mystique. C'est l'histoire spirituelle de l'âme, de sa phase initiale à sa phase finale en ce monde-ci, que l'interlocuteur du récit se fait « réciter » par l'Ange. Mais les données de l'épopée héroïque iranienne feront qu'ici la dramaturgie constituée par le double événement de la descente de l'âme en ce monde-ci et par sa remontée finale à son propre monde, va se trouver répartie entre deux personnages : Zâl, le héros du cycle épique du Séistan, et Esfandyâr, le héros de la foi zoroastrienne, dont la qualification s'accordait à merveille avec les desseins du *shaykh al-Ishrâq*

344. Cf. Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, éd. et trad. E. Des Places, Paris 1966, pp. 206-209. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, pp. 63 ss., 216 ss.

comme « résurrecteur de la théosophie de l'ancienne Perse ». De la naissance de Zâl sous la protection de Sîmorgh, jusqu'à la mort d'Esfandyâr en l'extase suprême qui met fin à son combat terrestre, Sîmorgh impose sa mystérieuse présence.

Il serait hors de propos de recueillir ici toutes les traditions concernant la personne de Zâl, dans l'Avesta, chez Ferdawsî et les auteurs de la période islamique, avec les interprétations auxquelles elles ont donné lieu[345]. Nous n'avons à insister ici que sur l'épisode retenu par Sohrawardî, et concernant la naissance de celui qui fut le père de Rostam, le célèbre héros du Séistan. Chez Ferdawsî, Zâl apparaît plutôt comme le sage conseiller des souverains Kayânides. Ici même précédemment (*supra* chap. IV, 3), mention a été faite de lui parmi les huit compagnons de Kay Khosraw, lors de son départ pour la « haute montagne ». Mais il fut au nombre des trois qui écoutèrent les conseils de prudence de Kay Khosraw, renoncèrent à le suivre et retrouvèrent leur chemin vers ce monde-ci. Le trait extraordinaire concernant sa naissance, celui que rappelle l'auteur de notre Récit, est connu de toute la tradition. Quant à son sens ésotérique, Sohrawardî, semble-t-il, est le premier à en faire état.

La question que le disciple pose à l'Ange fait immédiatement suite à la mention de l'arbre Tûbâ comme arbre « au sommet duquel Sîmorgh a son nid ». Nous avons relevé plus haut comment cette indication venait amplifier le thème précédent : le rapport du « Joyau qui illumine la nuit » avec le même arbre Tûbâ, soleil spirituel et sommet du *Malakût*. Pensons en outre à un autre texte de Sohrawardî cité ci-dessus : « Continuellement une Sîmorgh descend de l'arbre Tûbâ sur terre, tandis que simultanément disparaît celle qui était là avant elle ». Certes, l'herméneutique peut se déployer ici en plusieurs sens. Nous avons signalé comment, par ailleurs, un mystique shî'ite peut lire dans Sîmorgh le « chiffre » ésotérique de l'Imâm et de l'Imâmat. L'herméneutique que nous proposons ici nous semble en rendant lisible notre texte *clus*, s'accorder avec l'ensemble du dessein de Sohrawardî dans ses livres et dans ses récits.

La descente de Sîmorgh sur terre nous apparaît comme accompagnant la descente de l'âme humaine; elle est cet ange tutélaire, cet *agathos daimôn* qui, selon Jamblique, existe sous forme de modèle, de paradigme, avant même que les âmes ne descendent dans la *genesis*. Plotin (*Ennéades* IV, 8, 8) disait déjà qu'aucune âme, pas même la nôtre, n'est entièrement plongée dans le sen-

345. Cf. A. Christensen, *Les Kayanides*, Copenhague, 1932, principalement pp. 133 ss.

sible : « Il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible. Toute âme a un côté inférieur tourné vers le corps et un côté supérieur tourné vers l'Intelligence. » A la limite, cette âme supérieure peut s'entendre de l'ange personnel qui inspire nos pensées et gouverne nos actions, jusqu'à ce que, selon Jamblique encore, par « la théurgie hiératique » nous confiions à un dieu la direction et la protection de notre âme, l'ange agissant alors comme l'assistant de ce dieu [346]. C'est en bref la figure qu'une précédente analyse (*supra* chap. III, I, pp. 88-92) nous avait permis de déceler d'une part, dans le bon daimôn (l'*agathos daimôn*) personnel d'Hermès et de l'hermétiste, ou la « Nature Parfaite » (à la fois le « père » et l' « enfant » de l'âme) à qui Sohrawardî a dédié son magnifique psaume; d'autre part, sous les traits de l'ange Daêna, comme hiérophanie du *Xvarnah*, dans la théosophie mazdéenne. Il semble que Sîmorgh assume, chez Sohrawardî, cette situation, laquelle correspondrait aussi bien à celle de la Fravarti *(forûhar)*, comme entité céleste de l'individualité terrestre, également dans la théosophie mazdéenne. Sîmorgh, en descendant avec chaque âme humaine, en reste cependant distincte, comme étant son paradigme, sa contrepartie, son partenaire céleste; c'est pourquoi l'on peut dire qu'elle en prend soin et qu'elle veille sur elle. Lorsque l'âme lui a été fidèle, l'instant suprême, la vision suprême de l'*exitus* (le cas d'Esfandyâr interprété par Sohrawardî) est alors sa réunion avec Sîmorgh, la fusion unitive de leur bi-unité. « Quand la huppe devient Sîmorgh », cette Sîmorgh, qui « a son nid au sommet de l'arbre Tûbâ » qui l'embrase totalement de sa lumière, — alors en connaissant cette lumière, elle se connaît elle-même. Cette herméneutique satisferait ainsi aux indications de Sohrawardî comme à celles de la grande épopée de 'Attâr : quand les trente oiseaux, les *sî-morgh*, s'aperçoivent qu'ils sont l'éternelle Sîmorgh.

A son disciple lui demandant s'il est exact que Sîmorgh a élevé Zâl, l'Ange répond en rappelant les circonstances de la naissance de Zâl que connaissent bien toutes les traditions le concernant. L'enfant Zâl vint au monde, pourvu d'une chevelure entièrement blanche. Son père, Sâm, en fut horrifié, et ordonna qu'on allât l'abandonner dans le désert; sa mère, également consternée, ne sut ou ne put s'opposer à cet ordre. C'était l'hiver; personne n'imaginait que l'enfant pût survivre. Quelque temps après, voici cependant que la mère inconsolable se met à la recherche de son fils et le retrouve dans ce même désert.

346. Jamblique, *op. cit.*, p. 207.

Elle constate avec émerveillement que l'enfant a survécu [347]. Pendant le jour, Sîmorgh le tenait sous ses ailes. La nuit, une gazelle dont le faon avait été capturé par les chasseurs, venait le nourrir. Quel secret se cachait là ? L'Ange a lui-même interrogé Sîmorgh sur ce cas. Et la réponse fut celle-ci : « Zâl est venu au monde sous le regard de *Tûbâ*. Nous n'avons pas permis qu'il périsse. »

Nous n'avons pas permis : c'est-à-dire Sîmorgh et l' « arbre » *Tûbâ* au sommet duquel Sîmorgh a son nid. La symbolique des couleurs nous permet de pressentir d'emblée que la blancheur de la chevelure de l'enfant Zâl indique qu'il descend ici-bas du monde des êtres de lumière, dont la blancheur est la couleur. L'archange « empourpré » dit lui-même à son disciple que dans son monde à lui, il est toute blancheur. D'une façon générale, dans le symbolisme des couleurs de la théosophie islamique (admirablement exposé, entre autres, par Qâzî Sa'îd Qommî), plus la couleur d'un être tend à la blancheur, plus elle indique sa proximité du monde spirituel de la Lumière et son appartenance à celui-ci. Plus elle s'atténue, plus les nuances virent de la blancheur à la couleur jaune, du jaune à l'orangé, de l'orangé au rouge, puis au vert jusqu'au noir, plus cette mutation indique la distance. C'est justement le signe d'origine ainsi marqué dans la chevelure de Zâl, qui à la fois irrite et effraie son père, comme si ce dernier était de ceux qui ne peuvent admettre une telle origine, ou que cette seule idée terrifie, si graves en sont les conséquences. L'enfant est abandonné dans le désert, comme le voyageur du « Récit de l'exil occidental » est jeté au fond d'un puits. Comment un être exilé du monde de la Lumière peut-il survivre dans le désert et la solitude de ce monde-ci, ne pas mourir comme peut mourir une âme, « par mélange avec son contraire », suivant l'expression de Plotin ? Il survit pourtant, et cela grâce à la vigilance attentive de Sîmorgh. C'est par Sîmorgh, nous est-il dit, que peut subsister en ce monde-ci tout ce qui y subsiste. Comme

347. En fait, selon la tradition épique, Zâl grandit dana le nid de Sîmorgh, devient un adolescent magnifique dont les caravanes propagent la renommée à travers tout l'Iran. Sâm entend parler de ce jeune homme qui vit dans la solitude de l'Alborz, dans le nid de Sîmorgh, et se ressouvient de son fils. Averti par plusieurs songes, il se met en route jusqu'au nid de Sîmorgh, inaccessible aux hommes. Il obtient que l'Oiseau merveilleux lui restitue son fils. Sîmorgh donne à celui-ci une de ses plumes. En cas de danger, qu'il la jette dans le feu; Sîmorgh alors apparaîtra. Sâm demande pardon à son fils, et ils s'en retournent ensemble. Cf. E. Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, I, pp. 565-566. Notons que cette tradition s'adapte non moins bien que l'autre à une herméneutique mystique. Sur le thème de la chevelure blanche, cf. André Caquot, *Les enfants aux cheveux blancs* (Remarques sur *Jubilés* 23 : 25), *Bulletin de la Société Ernest-Renan*, 1969, pp. 23-24.

dans le « Récit de l'exil », nous rencontrons ici l'alternance symbolique du jour et de la nuit, lesquels peuvent prendre selon les cas un sens symbolique inversé (*infra* chap. VI). Ici, Sîmorgh veille sur l'enfant Zâl pendant le jour, parce que le jour est le monde de la Lumière, la patrie de l'âme, dont elle garde le pressentiment et dont elle retrouvera plus tard la conscience par l'initiation. Le monde de la nuit, c'est ici le monde de la perception limitée aux facultés sensibles. Si l'on inverse le sens symbolique, le jour marquera l'évidence coercitive des perceptions sensibles, tandis que toute conscience du pays situé au-delà de la montagne de Qâf présuppose le sommeil, la nuit des facultés sensibles, comme dans le « Récit de l'exil » ou du « Bruissement des ailes de Gabriel ». Ici en revanche, la nuit est la nuit de l'intellect; aussi, est-ce alors la gazelle qui prend soin de Zâl, la gazelle qui typifie l'âme vitale, l'*anima sensitiva*.

L' « histoire » ainsi racontée est celle que l'homme a su, et sait peut-être encore, se raconter à lui-même, lorsque son passé lui apparaît non pas comme à reconstituer d'après les traces (archéologiques ou paléontologiques) de son existence extérieure, mais comme le reconduisant lui-même, en personne, à son origine qui reste aujourd'hui aussi lointaine et aussi proche qu'elle le fut pour ses prédécesseurs dans le plus lointain passé historique concevable. Le récit, la *hikâyat*, est essentiellement la mise en œuvre herméneutique, reconduisant chaque fois chaque « récitateur » au sens vrai de ce récit pour lui, et *eo ipso* au sens vrai de son être. Mise en œuvre herméneutique dans un acte liturgique, telle qu'elle apparaîtra encore mieux dans le « Récit de l'exil » où les versets qorâniques sont eux-mêmes ainsi « récités », et telle qu'elle peut nous apparaître dès maintenant si nous en percevons la résonance avec l'ancien roman grec dont Reinhold Merkelbach s'est attaché, par une minutieuse analyse thématique, à relever la signification mystérique. Le thème de la descente et de la captivité de l'âme en ce monde, puis de sa délivrance, est le thème d'une littérature si vaste que, réunie en un *corpus*, elle constituerait le monument et le témoignage de l' « histoire » de l'âme. Les récits mystiques de Sohrawardî, et avec eux tout le cycle de l'épopée mystique persane, prendraient place dans ce *corpus*. L' « histoire » qui est racontée dans tous ces récits est la seule histoire que puisse raconter un gnostique (*infra* chap. VI, 1), celui qui sait d'où il vient et où il va. Peut-être n'est-elle compréhensible de nos jours que pour un petit nombre, parce qu'elle raconte des événements inaccessibles à ce que l'on entend couramment de nos jours sous le mot Histoire. Elle est en effet en puissant contraste avec l'uni-

vers de l'*homo œconomicus* spirituellement dévasté et dépeuplé, sans dimension « polaire », sans origine et sans eschatologie, mais d'autant plus soucieux de s'affirmer « dans le sens de l'histoire », une histoire qui n'est pas la sienne.

Nous ne nous référerons ici qu'à deux exemples particulièrement frappants. Tout d'abord le roman de Longus, *Daphnis et Chloé*, lequel est en relation avec les mystères de Dionysos. Daphnis est le myste, fils de Dionysophanès (c'est-à-dire du dieu lui-même); ses parents humains ne sont que ses parents nourriciers ou adoptifs. Le dieu l'a « exposé » en ce monde; mais il ne l'y laisse pas abandonné et lui ménage une délivrance miraculeuse. Il l'a muni d'un signe de reconnaissance qui un jour attestera son origine divine. Daphnis, lui aussi comme Zâl, au temps de son « exposition », est nourri par une chèvre. Le petit faon, abandonné aux chasseurs dans le récit sohrawardien, a même son correspondant, dans le roman de Longus, dans le bélier par qui Daphnis et Chloé sont sauvés d'un mauvais pas, et qu'ils sacrifient comme prix de leur rançon [348].

Un second exemple de résonance entre le récit sohrawardien et le roman grec se découvre dans le roman d'Héliodore, vraisemblablement un Arabe vivant au IIIe siècle de notre ère. Cette fois il s'agit d'un roman d'initiation en rappport avec le culte d'Hélios, religion solaire récapitulant les autres religions de l'ancien monde, de même que le roman lui-même récapitule ce que d'autres romans avaient édifié en l'honneur d'Isis ou de Mithra. Dans ce roman, Chariklea, fille du roi d'Éthiopie Hydaspes, vient au monde avec une carnation entièrement blanche. L'indication est la même que dans le cas de la chevelure blanche de l'enfant Zâl. Il nous est expliqué en effet que sa mère, pendant qu'elle était enceinte, avait contemplé l'image d'Andromède, et voici que sa fille est à la parfaite ressemblance de celle-ci. Cependant sa mère éprouve un effroi du même genre que celui de Sâm, le père de Zâl. Pourquoi cette enfant, dont la carnation devrait être sombre, n'est-elle pas comme les autres ? Sans doute va-t-on en contester la légitimité, et condamner à mort la mère et la fille ? C'est pourquoi la mère, Persina, décide de l' « exposer » (comme Daphnis, comme Zâl, « exposé dans le désert »). Cependant elle n'omet pas de la munir de quel-

348. Reinhold Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München und Berlin 1962, pp. 192 ss., 198 ss. L'auteur relève que ce roman de bergers, de « pasteurs », fut écrit pour une communauté mystérique où le « pasteur » figurait un grade initiatique (cf. le Poimandrès de l'hermétisme, le Pasteur d'Hermas, *supra* p. 223, n. 329). Rappelons que le héros du roman philosophique d'Ibn Tofayl, *Hayy ibn Yaqzân* (ne pas confondre avec celui d'Avicenne), est, lui aussi, nourri et élevé par une gazelle.

ques trésors, dont une étoffe brodée de hiéroglyphes, c'est-à-dire une lettre dans laquelle la mère dévoile à sa fille le secret de son origine, lui enjoint de n'en jamais perdre le souvenir et de conformer sa vie en conséquence. Ce motif de la « lettre », il y aura à y revenir plus loin. Retenons ici qu'Andromède enchaînée sur un rocher et apparemment livrée sans défense au dragon dont la délivrera Perseus, est la typification même de Psyché enchaînée, elle aussi, sur le rocher. Ainsi Chariklea, nouvelle Andromède, est (comme l'enfant Zâl) la figure typifiant le sort de chaque âme humaine jetée et enchaînée en ce monde, où elle oublie son ascendance divine, mais prendra conscience de celle-ci lors de l'initiation. Sa vraie patrie est la patrie mystique du soleil, l' « Orient »; tout son effort devra tendre à rejoindre cette patrie [349]. C'est donc bien l' « Orient » au sens sohrawardien du mot; c'est le but assigné ici au disciple de « l'Archange empourpré »; l'atteinte en sera réalisée au terme du « Récit de l'exil occidental » de Sohrawardî, comme au terme du « Chant de la Perle » des *Actes de Thomas* (*infra* chap. VI).

Sans doute y aurait-il à rappeler d'autres exemples où quelque héros iranien, précisément, intervient dans le roman grec d'initiation [350]. Ceux que l'on vient de rappeler pour encadrer l'épisode de la naissance de Zâl, nous confirment le sens caché du récit que Sohrawardî invite le gnostique à déchiffrer. Par là même, nous voici préparés à entendre le sens caché de la mort d'Esfandyâr, comme constituant le second diptyque du tableau. La protection s'exerçant sur l'âme jetée en ce monde et la délivrance de cette âme sont, l'une et l'autre, l'œuvre de Sîmorgh. La première est éclatante dans l'épisode de la naissance de Zâl; mais la seconde, la délivrance, est moins visible dans la suite de sa vie, malgré la protection que Sîmorgh lui a promise. Ou plutôt, pour le propos que vise Sohrawardî, s'il est exact que Sîmorgh continue d'accorder son assistance à Zâl, les bénéficiaires de cette assistance seront peut-être en apparence Zâl et son fils. En réalité, au sens *vrai*, ce sera un autre, le jeune Esfandyâr, expirant au terme d'un combat héroïque, en une suprême vision de Sîmorgh que Sîmorgh elle-même lui aura ménagée par l'intervention de Zâl. Avant tout, n'oublions pas

349. R. Merkelbach, *ibid.*, pp. 234, 236-237.

350. R. Merkelbach, *ibid.*, p. 179-180, et p. 327, n. 4, relève que, comme s'en était déjà avisé Anquetil-Duperron, le héros du roman mithriaque de Jamblique, *Rhodanès*, peut être identique au *Thraetaona* de l'Avesta (lequel, sous sa forme persane *Fereydûn*, intervient nommément, chez Sohrawardî, dans la lignée des sages mystiques de l'ancienne Perse).

qu'en termes de mystique, « périr » se rapporte toujours à l'autre monde. On ne « périt » pas *à* ce monde-ci, parce que ce monde-ci signifie précisément « périr » *au* monde vrai. De même que Sîmorgh ne permit pas que « périsse » l'enfant aux cheveux de lumière, elle ne permit pas que « périsse » Esfandyâr, bien qu'il puisse en être ainsi au regard exotérique. En fait celui qui périt, c'est Rostam. Telle nous apparaît l'herméneutique sohrawardienne de cet épisode du *Shâh-Nâmeh*.

Pour qu'on le comprenne, un minimum de données traditionnelles est à rappeler. D'une part Zâl, sa vie durant, conserve la protection de Sîmorgh, qui lui avait donné, lors de leur séparation, une plume de son plumage; en cas de détresse ou de danger, Zâl n'aurait qu'à brûler une partie de cette plume « pour voir apparaître l'être splendide ». Mais, d'autre part, la tradition religieuse zoroastrienne s'est montrée réticente à l'égard de Zâl et de son fils, le célèbre Rostam, pour la raison que l'un et l'autre ne s'étaient point montrés empressés à accueillir la prédication de Zoroastre. En revanche, le jeune Esfandyâr est le type accompli du chevalier de la foi zoroastrienne. Selon la tradition épique, les causes prochaines de sa mort semblent jeter une certaine ombre sur la personne de son père, le roi Goshtasp (avestique Vishtaspa). Celui-ci l'aurait contraint à des exploits de plus en plus difficiles, pour retarder le moment où il devait remplir sa promesse de lui laisser le pouvoir royal [351]. C'est ainsi qu'Esfandyâr se trouve contraint finalement de poser des conditions impossibles à Rostam, le héros rebelle à la foi nouvelle (rien de moins que de se laisser conduire enchaîné à la cour du roi Goshtasp). Après que Rostam eut cherché un arrangement par tous les moyens possibles, sans qu'Esfandyâr soit en mesure d'y consentir, les deux héros s'accordent au moins pour terminer la guerre par un combat singulier; l'issue n'en peut être que tragique. Aussi bien le vaillant Rostam est-il désolé d'avoir à combattre un jeune héros qu'il admire; les sentiments restent de part et d'autre parfaitement chevaleresques. Le combat s'engage mal pour Rostam; il est impuissant à vaincre. Grièvement blessé, il est sur le point de succomber. Alors, selon la tradition épique, son père Zâl demande l'aide de Sîmorgh. Celle-ci paraît, guérit Rostam de ses blessures, et déclare qu'un arrangement serait la meilleure solution. Certes, Sîmorgh peut faire de Rostam un vainqueur, mais qu'il sache que celui qui ravira la vie à Esfandyâr ne doit s'attendre à aucun bonheur en ce monde ni dans l'autre. Rostam n'ayant

351. Pour le détail de la geste d'Esfandyâr, cf. A. Christensen, *Les Kayanides*, pp. 121-123, 141, et F. Spiegel, *op. cit.*, I, pp. 720 ss.

pas trouvé ce prix trop élevé, voici que pendant la nuit Sîmorgh transporte Zâl jusqu'aux rivages de Chine, auprès d'un tamarix dont il détache une branche pour la transformer, selon les indications de son guide, en une flèche à deux pointes.

Ces données de la tradition épique, Sohrawardî les connaissait. Mais voici que son récit met en œuvre d'autres sources d'information, celles que l'Ange déclare à son interlocuteur tenir de Sîmorgh en personne, et qui *eo ipso* sont à même de métamorphoser le passé, de « briser l'histoire ». Sîmorgh nous apparaît alors comme disposant toutes choses pour que Zâl, son protégé, sauve à la fois son fils Rostam de la mort physique, et garantisse à Esfandyâr, sous l'apparence de la défaite, le triomphe d'une mort d'extase, de telle sorte que c'est par les soins de Sîmorgh que se prépare le dénouement mystique de la geste du héros iranien. Une simple comparaison des données nous permet de saisir « sur le vif » l'anaphore accomplie par l'herméneutique mystique. La tradition héroïque mentionne qu'Esfandyâr n'était vulnérable qu'aux yeux. C'était donc aux yeux que Rostam devait chercher à le blesser mortellement. Mais voici que le sens de cette vulnérabilité s'exhausse pour signifier celle de la vision intérieure, en ce sens qu'il peut y avoir une vision intérieure telle qu'elle arrache le visionnaire à cette vie en une suprême *ekstasis*.

Ici, l'on se reportera à la théorie des miroirs et des formes épiphaniques de la « théosophie orientale », où le *shaykh al-Ishrâq* indique ce que l'on pourrait appeler les lois d'une optique ésotérique, ou les conditions de la perception visionnaire. Sur certaines surfaces qui ont la propriété des miroirs, il est possible qu'une forme suprasensible du monde imaginal trouve un lieu d'apparition *(mazhar)*. Ce n'est nullement que cette forme soit immanente à ce miroir; elle ne s'y « incarne » pas; elle n'est pas *dans* le miroir; elle y est présente, « en suspens », à la façon dont l'image d'une personne est présente dans le miroir auquel elle fait face; de plus, elle y est perçue non par les sens externes, mais par la faculté imaginative [352]. Alors, voici que les indications rapportées par l'Ange dans notre récit, celles-là mêmes qui expliquent les dispositions prises par Zâl, deviennent transparentes. Sîmorgh a cette vertu que si l'on tient directement en face d'elle un miroir où quelque surface polie qui en tienne lieu, tout « œil » qui regarde dans le miroir est frappé d'éblouissement (on se rappellera Kay Khosraw tenant le Graal, miroir de l'univers, exposé face au soleil, lors de l'équinoxe du printemps, à la saison où la huppe prend son envol pour devenir une

352. Cf. *Hikmat al-Ishrâq*, index s. v. *marâyâ*, *mazhar*, *mazâhir*.

Sîmorgh). C'est pourquoi Zâl revêt son fils Rostam d'une armure et d'un casque miroitant, et couvre entièrement son cheval de pièces de miroir. Lorsque, dans le combat, Esfandyâr vient nécessairement se placer devant Rostam, voici que les rayons de Sîmorgh frappant l'armure et les miroirs, se réfléchissent dans les yeux d'Esfandyâr et l'éblouissent. Les deux pointes de la flèche en bois de tamarix le blessent mortellement aux yeux. Il crut avoir été blessé aux yeux, parce qu'il avait vu les deux pointes de la flèche. En réalité ce que *voit* alors Esfandyâr, par les yeux de la vision intérieure, ce sont les *deux ailes* de Sîmorgh.

Alors, nous nous retrouvons ici, comme précédemment au terme du « récit du Graal » — comme au terme du prochain récit, lorsque l'auteur s'exclame : « C'est de moi qu'il s'agit dans cette histoire » — nous nous retrouvons dans la situation de la *hikâyat*, le récital mystique, où la geste récitée, le héros dont elle est récitée et le récitateur lui-même forment une triunité, une réalité unique. Plus exactement, cette triunité de la *hikâyat* se décidera en fin du récit, lorsque l'Ange dit à son disciple : « Si tu *es* Khezr, alors toi aussi tu peux franchir la montagne de Qâf. » Dans ce cas, le myste *est* lui-même en effet l'histoire qu'il raconte. Il est l'une des multiples Sîmorgh dont parle notre récit, — comme il est l'un des trente oiseaux, *sî-morgh*, de la magnifique épopée de 'Attâr. Et tel apparaît le sens mystique de la mort d'Esfandyâr. Sîmorgh qui a son nid dans l'arbre Tûbâ, au sommet de la montagne de Qâf, c'est la Face divine telle qu'elle se montre à l'homme et qui est simultanément la Face impérissable de celui-ci, l'Imân ou l'Ange de son être. Dans ce face à face, les deux Faces se réfléchissent et se réciproquent. Un être humain peut anticiper cette vision. Il ne peut aller au-delà sans franchir le *seuil*. Car il y a certaines apparitions qui signifient toujours l'imminence de l'au-delà : « Qui me voit, dit adieu au jour de cette vie — Tu as vu le regard brûlant de la Walkyrie — Avec elle maintenant il te faut partir[353]. »

Le dénouement de la geste héroïque iranienne en épopée mystique, dans cet épisode central du « Récit de l'Archange empourpré », est en parfait accord avec le dessein de la « théosophie orientale » du *shaykh al-Ishrâq*, c'est-à-dire non pas seulement avec ce qui fut l'œuvre de sa vie, mais avec ce que signifie la doctrine *ishrâqî* pour toute la spiritualité de l'Iran islamique. Nous avons, au cours des premiers chapitres de ce Livre II, figuré l'effort de Sohrawardî comme tendant au rapatriement des Mages dits « hellénisés », à leur retour dans leur Iran originel,

353. Cf. notre livre sur *L'homme de lumière*, p. 55.

mais en un Iran qui, entre temps, avait entendu l'appel du prophète de l'Islam. Alors l'achèvement de l'épopée héroïque de l'Iran en épopée mystique est un aspect de la transmutation par laquelle passe la théosophie des sages de l'ancienne Perse pour se retrouver chez elle, dans la Perse de Sohrawardî et de ses successeurs. Pour la tradition zoroastrienne, la mort d'Esfandyâr avait été l'œuvre des puissances ahrimaniennes, agissant par l'intermédiaire des rebelles à la foi de Zoroastre. Voici que l'herméneutique spirituelle, le *ta'wîl*, d'un mystique iranien d'Islam, exorcise les démons d'Ahriman, arrache les héros à leur puissance, et la mort d'Esfandyâr prend le sens que nous suggère notre Récit.

Nous avions illustré l'une de nos publications antérieures par une extraordinaire image que publia Gaston Wiet, il y a une vingtaine d'années. L'image empreinte sur un tissu de soie (retrouvé en 1925 dans une tombe, près de Téhéran, en état de parfaite conservation) offre cet extrême intérêt d'un motif de style sassanide figurant sur un tissu de haute époque islamique, l'iconographie établissant ainsi un lien entre la Perse ancienne et la Perse islamique. Un adolescent, nimbé d'une chevelure royale, est enlevé dans l'espace par un grand oiseau fantastique qui l'enserre dans son jabot, et dans lequel certains détails stylisés suggèrent de reconnaître non pas un aigle bicéphale quelconque, mais l'oiseau 'Anqâ (le phénix) ou Sîmorgh. Spontanément s'offre à la pensée le motif de Zâl, fils de Sâm, enlevé et nourri par Sîmorgh. Mais une icône reste une icône, et les significations en sont inépuisables pour quiconque la médite, parce qu'elles débordent les intentions conscientes de l'artiste qui la confectionna. C'est ainsi que nous avons pu proposer d'y déchiffrer certain motif de l'eschatologie individuelle, bien connu de la mystique en Islam. Ici même, l'intervention de Sîmorgh dans la conclusion du destin terrestre d'Esfandyâr, peut nous conduire à méditer dans l'élan hiératique d'assomption céleste figuré par l'artiste iranien, le destin du héros que Sîmorgh enlève vers le ciel en un élan d'apothéose [354].

L'intention des pages qui précèdent était de nous conduire à proposer maintenant la traduction du « Récit de l'Archange empourpré », sans plus y ajouter aucune note. Certes, notre herméneutique est loin d'avoir épuisé tous les sens du récit.

354. Destin qui peut également s'exprimer comme métamorphose de la huppe en sîmorgh. Sur ce motif, qui reparaît parmi les peintures ornant le plafond de la chapelle palatine à Palerme, cf. *Terre céleste*, pp. 17-19, et l'article d'Akbar Tajvidî, « Influence de l'art iranien sur les peintures de la chapelle palatine en Sicile » (en persan), dans la revue *Honar o mardom*, nº 44, Téhéran, Khordâd 1345 h. s., pp. 2-10.

Mais de même que l'on ne « réfute » pas des symboles — on les comprend ou on ne les comprend pas — leur herméneutique en ses variantes ne fait que se situer aux différents niveaux d'intelligibilité. A chaque lecteur de choisir le niveau où il préfère se situer.

5. - *Traduction du « Récit de l'Archange empourpré »*

« Gloire soit à Celui qui dispose souverainement des deux univers. L'être passé de tout ce qui fut, exista de par son existence. L'être présent de tout ce qui est, existe de par son existence. L'être futur de tout ce qui sera, existera de par son existence. Il est le Premier et le Dernier, le Révélé et le Caché; il est Voyant toutes choses. Les Prières et les Salutations soient sur ses Envoyés auprès des créatures, et tout particulièrement sur Mohammad l'Élu par qui fut apposé le sceau sur la Prophétie. Salut sur ses Compagnons et sur les Docteurs de la Religion; que la Complaisance divine soit sur eux tous!

Un ami d'entre mes amis les plus chers me posa un jour cette question : « Les oiseaux comprennent-ils le langage les uns des autres?

— Certes, répondis-je, ils le comprennent.

— D'où en as-tu eu connaissance? rétorqua mon ami.

— C'est qu'à l'origine des choses, lorsque celui qui est le Formateur au sens vrai, voulut manifester mon être qui n'était pas encore, il me créa sous la forme d'un faucon. Or, dans le pays où j'étais alors, il y avait d'autres faucons; nous parlions les uns avec les autres, nous écoutions les propos les uns des autres, et nous nous comprenions mutuellement.

— Fort bien, dit mon ami, mais comment les choses en sont-elles arrivées à la situation présente?

— Eh bien voici : un jour les chasseurs Décret et Destinée tendirent le filet de la Prédestination; ils y mirent en appât le grain de l'attirance, et par ce moyen réussirent à me faire prisonnier. De ce pays qui avait été mon nid, ils m'enlevèrent dans une contrée lointaine. Mes paupières furent cousues; on serra autour de moi quatre espèces d'entraves; enfin dix geôliers furent commis à ma garde; cinq ayant le visage tourné vers moi et le dos en dehors, cinq autres en dos à dos avec moi, le visage tourné vers l'extérieur. Les cinq qui avaient le visage tourné vers moi et le dos vers l'extérieur, me maintinrent si étroitement dans le monde de l'hébétude, que mon propre nid, le pays lointain, tout ce que j'avais connu là-bas, tout cela je l'oubliai. Je m'imaginais que j'avais toujours été tel que j'étais devenu.

« Lorsqu'un certain temps eut passé ainsi, mes yeux se rouvrirent quelque peu, et dans la mesure où ils étaient capables de voir, je me mis à regarder. De nouveau je commençai à voir les choses que je n'avais plus vues, et j'en étais dans l'admiration. Chaque jour, graduellement, mes yeux se rouvraient un peu plus, et je contemplais des choses qui me bouleversaient de surprise. Finalement, mes yeux se rouvrirent complètement; le monde se montra à moi tel qu'il était. Je me voyais dans les liens que l'on avait serrés autour de moi; je me voyais prisonnier des geôliers. Et je me disais à moi-même : "Apparemment, il n'arrivera jamais que l'on me débarrasse de ces quatre entraves, ni que l'on éloigne de moi ces geôliers, pour que mes ailes puissent s'ouvrir et que je prenne un instant mon envol, libre et dégagé de toute contrainte."

« Du temps passa encore. Et voici qu'un jour je m'aperçus que mes geôliers avaient relâché leur surveillance. "Je ne pourrais trouver occasion plus propice", pensai-je en moi-même. Furtivement je me glissai à l'écart, tant et si bien que tout en boitillant avec mes liens, je finis par gagner le chemin du désert. Et là, dans le désert, voici que j'aperçus une personne qui venait de mon côté. Je marchai à sa rencontre et l'abordai en la saluant. Avec une grâce et une délicatesse parfaite, elle me rendit mon salut. Observant la couleur rouge dont l'éclat empourprait son visage et sa chevelure, je pensais être en présence d'un adolescent.

« — O jouvenceau, lui dis-je, d'où viens-tu donc?

« — Enfant! me fut-il dit en réponse, tu fais erreur en m'interpellant ainsi. Je suis, moi, l'aîné des enfants du Créateur, et tu m'appelles "jouvenceau"?

« — Mais alors comment se fait-il que tu n'aies pas blanchi comme il arrive aux vieillards?

« — Blanc, je le suis en vérité; je suis un très ancien, un Sage dont l'essence est lumière. Mais celui-là même qui t'a fait prisonnier dans le filet, celui qui a jeté autour de toi ces différentes entraves et commis ces geôliers à ta garde, il y a longtemps que lui-même m'a projeté, moi aussi, dans le Puits obscur. Et telle est la raison de cette couleur pourpre sous laquelle tu me vois. Sinon, je suis moi-même tout blanc et tout lumineux. Qu'une chose blanche quelconque, dont la blancheur est solidaire de la lumière, vienne à être mélangée avec du noir, elle apparaît alors en effet rougeoyante. Observe le crépuscule et l'aube, blancs l'un et l'autre, puisqu'ils sont en connexion avec la lumière du soleil. Pourtant le crépuscule ou l'aube, c'est un moment entre-deux : un côté vers le jour qui est blancheur, un côté vers la nuit qui est noirceur, d'où la pourpre du crépuscule du matin et du crépuscule du soir. Observe la masse astrale de

la Lune au moment de son lever. Bien que sa lumière soit une lumière qu'elle emprunte, elle est vraiment revêtue de lumière, mais une de ses faces est tournée vers le jour, tandis que l'autre est tournée vers la nuit. Aussi la Lune apparaît-elle empourprée. Une simple lampe fait apparaître la même vertu; en bas, la flamme est blanche; en haut, elle tourne en fumée noire; à mi-distance elle apparaît rougeoyante. Et mainte autre analogie et similitude serait à citer en exemple de cette loi.

« — O Sage, d'où viens-tu? demandai-je cette fois.

« — Je viens d'au-delà de la montagne de Qâf. Là est ma demeure. Ton nid, à toi aussi, jadis fut là-bas. Hélas! tu l'as oublié.

« — Mais ici, quelle peut être ton occupation?

« — Je suis un perpétuel pèlerin. Sans cesse je voyage autour du monde et j'en contemple les merveilles.

« — Quelles sortes de merveilles as-tu observées dans le monde?

« — Sept merveilles en vérité : la première est la montagne de Qâf, notre patrie, à toi et à moi. La seconde : le Joyau qui illumine la nuit. La troisième : l'arbre Tûbâ. La quatrième : les douze ateliers. La cinquième : la cotte de mailles de David. La sixième : l'Épée indienne. La septième : la Source de la Vie.

« — Raconte-moi, je t'en prie, l'histoire de tout cela.

« — Voici : il y a d'abord la montagne de Qâf. Elle se dresse tout autour du monde qu'elle cerne complètement; en fait, elle se compose de onze montagnes. C'est là que tu te rendras, lorsque tu te seras débarrassé de tes liens, parce que c'est de là que l'on t'a enlevé jadis, et parce que tout être retourne finalement à sa forme initiale.

« — Mais comment parcourrai-je le chemin jusque là-bas? demandai-je.

« — Difficile en effet est la route. Deux montagnes tout d'abord se présentent, qui, l'une et l'autre, font déjà partie de la montagne de Qâf. L'une est de climat chaud, l'autre est de climat froid, et ni la chaleur ni la frigidité de ces lieux ne connaissent respectivement de limites.

« — N'est-ce pas simple? Pendant l'hiver je traverserai la montagne qui est de climat chaud; et la montagne qui est de climat froid, je la franchirai pendant l'été.

« — Malheureusement tu te trompes. En aucune saison, l'atmosphère de ces régions ne s'améliore.

« — Quelle distance y a-t-il jusqu'à ces montagnes? demandai-je.

« — Si loin et si longtemps que tu ailles, c'est au point de départ que tu arriveras de nouveau, de même que le compas dont

une pointe est posée sur le centre et l'autre sur la périphérie : si longtemps qu'il tourne, il ne fera jamais qu'arriver de nouveau au point dont il était tout d'abord parti.

« — Peut-être est-il possible de percer un tunnel à travers ces montagnes, et d'émerger alors par ce trou?

« — Impossible également d'y forer un tunnel. En revanche, celui qui possède l'Aptitude, peut les franchir en un seul instant, sans avoir à creuser de tunnel. Il s'agit d'une vertu semblable à celle du baume. Si tu exposes au soleil la paume de ta main assez longtemps pour qu'elle devienne brûlante, et qu'alors tu verses le baume goutte à goutte dans le creux de ta main, le baume transpasse au revers de ta main grâce à la vertu naturelle qui est en lui. Toi également, si tu actualises en toi-même la vertu naturelle capable de franchir ces montagnes, c'est en un instant que tu les franchiras toutes les deux.

« — Cette vertu, comment peut-on la réaliser en soi-même?

« — Je te le laisse entendre à demi-mot, si tu es capable de saisir.

« — Et lorsque j'aurai franchi ces deux montagnes, est-ce facile, ou non, de franchir les autres?

« — Facile certes, mais à condition de *savoir*. Certains restent à jamais captifs dans ces deux montagnes. D'autres parviennent à la troisième montagne et y demeurent. D'autres atteignent à la quatrième, d'autres à la cinquième, et ainsi de suite jusqu'à la onzième. Plus l'oiseau est intelligent, plus il va loin.

« — Maintenant, dis-je, que tu m'as expliqué la montagne de Qâf, dis-moi, je te prie, l'histoire du Joyau qui illumine la nuit.

« — Le Joyau qui illumine la nuit, m'expliqua le Sage, est également dans la montagne de Qâf; plus précisément dit, il se trouve dans la troisième montagne, et c'est parce qu'il existe, que la nuit obscure devient resplendissante. Toutefois, il ne persiste pas sans changement dans le même état. Sa lumière provient

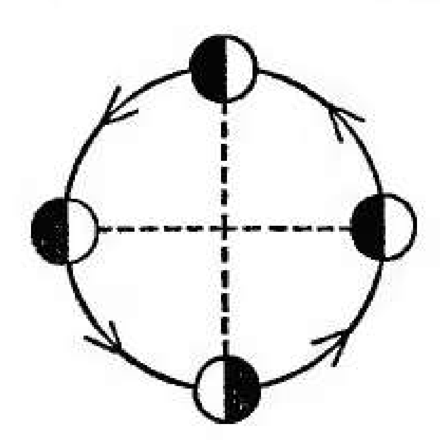


FIG. 1.

de l'arbre Tûbâ. Chaque fois qu'il se trouve "en opposition" avec l'arbre Tûbâ, par rapport à la région où tu es toi-même situé, le Joyau apparaît entièrement lumineux, à la façon d'un globe resplendissant. Lorsqu'il se trouve non plus directement en face, mais en un point qui est plus rapproché de l'arbre Tûbâ, une partie de son disque lumineux s'obscurcit par rapport à toi, tandis que le reste continue à briller. Et plus il se rapproche de l'arbre Tûbâ, plus la zone d'ombre gagne sur la partie lumineuse, toujours, bien entendu, par rapport à la position que toi, tu occupes, car par rapport à l'arbre Tûbâ un hémisphère du Joyau reste constamment lumineux. Lorsqu'il est au plus proche de l'arbre Tûbâ, il apparaît par rapport à toi comme étant devenu complètement ombre, tandis que du côté de l'arbre Tûbâ, il est complètement lumière. Inversement, lorsqu'il s'éloigne de l'arbre Tûbâ, il commence à briller par rapport à toi (c'est-à-dire s'il est regardé de ton côté); et plus il s'éloigne de l'arbre Tûbâ, plus sa lumière augmente par rapport à toi. Ce n'est point que la lumière elle-même s'accroisse; c'est que la masse du Joyau retient pour elle-même davantage de lumière, et que la zone d'ombre diminue d'autant. Ainsi en va-t-il jusqu'à ce qu'il se retrouve en opposition avec l'arbre Tûbâ (c'est-à-dire au maximum de distance); alors la masse du Joyau retient complètement pour elle la Lumière.

« Une analogie te le fera comprendre. Perfore de part en part une petite sphère par son diamètre, et fais passer par ce conduit un signe de repérage. Remplis alors un bol d'eau, et pose cette petite sphère à la surface du bol, de sorte qu'une moitié en soit

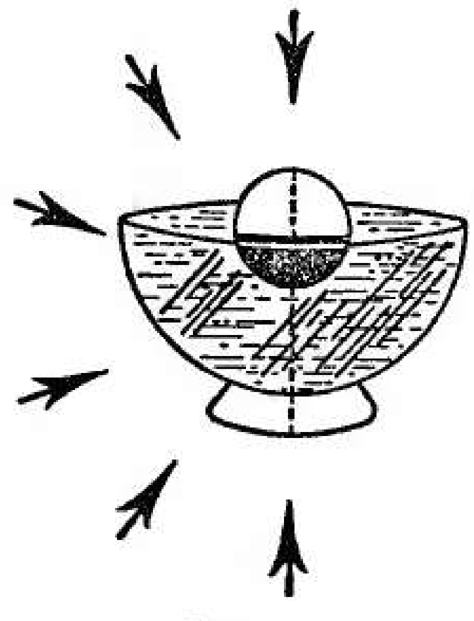


FIG. 2.

plongée dans l'eau. Supposons qu'à un moment donné l'eau ait recouvert à dix reprises toutes les régions de cette petite sphère (révoluant sur elle-même). Si quelqu'un l'a observée en se plaçant au-dessous du bol, il aura vu continuellement une moitié de la sphère plongée dans l'eau. Maintenant, si l'observateur tout d'abord situé juste au-dessous de la ligne médiane du bol, regarde progressivement dans une direction oblique par rapport à cette ligne médiane, il ne pourra plus voir tout l'hémisphère plongé dans l'eau, car dans la mesure où la direction de son regard dévie de la ligne médiane, il cesse de voir la partie de l'hémisphère qui n'est plus en opposition avec son regard. En revanche, il verra, en regardant ainsi, une partie de la sphère dégagée de l'eau. Plus il obliquera pour regarder en remontant vers le niveau de l'eau du bol, moindre sera la partie de la sphère qu'il verra plongée dans l'eau, plus grande celle qu'il en verra dégagée. Lorsqu'il se placera pour regarder juste au niveau de l'eau du bol, il verra un hémisphère plongé dans l'eau, et l'autre dégagé de l'eau. Si maintenant son regard oblique progressivement au-dessus du niveau de l'eau, il verra une partie de la sphère de plus en plus grande, dégagée de l'eau, jusqu'à ce que son regard passant verticalement par la ligne médiane du bol, il voie la sphère complètement, mais la voie alors complètement dégagée de l'eau. Quelqu'un nous objectera peut-être qu'en regardant au-dessous du bol, il ne saurait voir, quant à lui, ni l'eau ni la petite sphère. Si fait, lui répondrons-nous, il pourra les voir, à condition que le bol soit en verre ou d'une matière encore plus transparente. Maintenant, lorsqu'il s'agit du bol et de la petite sphère de notre exemple, c'est l'observateur qui se déplace tout autour du bol pour les regarder l'un et l'autre. Mais lorsqu'il s'agit du Joyau qui illumine la nuit et de l'arbre Tûbâ, c'est eux qui pareillement tournent autour de leur observateur.

« — Qu'est-ce donc que l'arbre Tûbâ ? demandai-je alors au Sage.

« — L'arbre Tûbâ est un arbre immense. Quiconque est un familier du Paradis y contemple cet arbre chaque fois qu'il s'y promène. Au cœur des onze montagnes dont je t'ai parlé, il est une certaine montagne. C'est dans cette montagne que se trouve l'arbre Tûbâ.

« — Ne porte-t-il pas de fruits ?

« — Tous les fruits que tu vois dans le monde sont sur cet arbre; les fruits qui sont devant toi sont eux-mêmes au nombre de ses fruits. Si cet Arbre n'existait pas, jamais il n'y aurait devant toi ni fruit ni arbre, ni fleur ni plante.

« — Fruits, arbres et fleurs, quel lien ont-ils donc avec cet arbre ?

« — *Sîmorgh* a son nid au sommet de l'arbre Tûbâ. A l'aurore elle sort de son nid et déploie ses ailes sur la Terre. C'est sous l'influence de ses ailes que les fruits apparaissent sur les arbres et que les plantes germent de la Terre.

« — J'ai entendu raconter, dis-je, que c'est Sîmorgh qui a élevé Zâl, et que c'est avec l'aide de Sîmorgh que Rustam tua Esfandyâr.

« — Oui, c'est exact.

« — Comment cela advint-il ?

« — Lorsque du sein de sa mère Zâl fit son entrée dans l'existence, la couleur de sa chevelure était toute blanche, et son visage était entièrement blanc. Son père, Sâm, ordonna qu'on allât le jeter dans le désert. Sa mère également était profondément affligée, de l'avoir mis au monde. Voyant que son fils avait un aspect aussi repoussant, elle donna son consentement à cet ordre. On abandonna donc Zâl dans le désert. C'était l'hiver; il faisait froid. Personne n'imaginait que l'enfant pût survivre quelque temps. Quelques jours passèrent; sa mère fut libérée de son ressentiment et il lui vint au cœur pitié pour son enfant. "Je vais aller au désert, se dit-elle; il faut que je voie ce qu'il est advenu de mon enfant." Arrivée dans le désert, elle le retrouva : l'enfant vivait encore, Sîmorgh l'avait pris sous ses ailes. Lorsque le regard de l'enfant rencontra le regard de sa mère, il lui sourit; alors la mère le prit sur son sein et l'allaita. Elle voulut l'emporter chez elle, mais elle se dit : "Non, tant que l'on ne sait pas comment il se fait que Zâl ait survécu au cours de ces quelques jours, je ne retournerai pas à la maison." Elle abandonna donc le petit Zâl à la même place, sous l'aile de Sîmorgh, et elle-même se cacha dans le voisinage. Lorsque la nuit descendit et que Sîmorgh s'enfuit de ce désert, une gazelle s'approcha du chevet de Zâl, et posa sa poitrine sur les lèvres de l'enfant. Lorsqu'il eut bu le lait, elle s'endormit à son chevet, de sorte que Zâl fut préservé de tout malheur. Alors sa mère se leva, écarta la gazelle du chevet de son fils, et emporta celui-ci à la maison.

« — Quel est le secret qui se cachait là ? demandai-je au Sage.

« — J'ai moi-même, me dit-il, interrogé Sîmorgh sur ce cas, et voici quelle fut sa réponse : "Zâl est venu au monde terrestre sous le regard de Tûbâ. Nous n'avons pas permis qu'il pérît. Nous avons abandonné le faon au pouvoir du chasseur, et avons mis pitié pour Zâl au cœur de la gazelle, sa mère, afin qu'elle prît soin de lui et lui donnât son lait. Pendant le jour, je le tenais moi-même sous mon aile."

« — Et le cas de Rustam et d'Esfandyâr ?

« — Voici ce qu'il en fut. Rustam n'avait pas été assez fort pour vaincre Esfandyâr, et de fatigue était rentré chez lui. Son

père, Zâl, se répandit en supplications devant Sîmorgh. Or, il y a chez Sîmorgh cette vertu naturelle que si l'on tient directement en face d'elle un miroir ou quelque objet qui en tienne lieu, tout œil qui regarde dans ce miroir est frappé d'éblouissement. Zâl fit fabriquer une cuirasse de fer dont toute la surface était parfaitement polie, et il en revêtit Rostam. Il mit de même sur

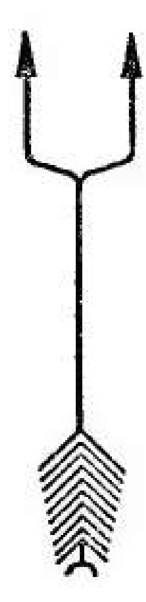


FIG. 3.

sa tête un casque parfaitement poli, et sur son cheval fixa des pièces de miroir. Alors il envoya Rostam se placer dans l'arène directement en face de Sîmorgh. Esfandyâr devait inévitablement venir au-devant de Rostam. Au moment où il approcha, les rayons de Sîmorgh qui tombaient sur la cuirasse et sur les miroirs, se réfléchirent dans les yeux d'Esfandyâr; son regard fut ébloui, il ne discernait plus rien. Il imagina et crut qu'il avait été blessé aux deux yeux, parce qu'il avait entrevu deux pointes acérées. Il tomba de cheval et périt de la main de Rostam. Il est à penser que les deux pointes de la flèche en bois de *gäz* dont parlent les récits, étaient les *deux ailes* de la Sîmorgh.

« — Veux-tu dire, demandai-je au Sage, que dans tout l'univers il n'ait existé qu'une seule Sîmorgh ?

« — Non, c'est celui qui ne *sait* pas, qui pense faussement ainsi. Si continuellement une Sîmorgh ne descendait de l'arbre Tûbâ sur terre, tandis que simultanément disparaît celle qui était avant elle sur terre, c'est-à-dire que si continuellement ne venait une nouvelle Sîmorgh, rien de ce qui existe ici ne subsisterait. Et de même qu'elle vient sur terre, Sîmorgh s'en va également de l'arbre Tûbâ vers les douze ateliers.

« — O Sage, m'écriai-je, qu'est-ce que c'est que ces douze ateliers ?

« — En premier lieu, sache que lorsque notre Roi voulut organiser son royaume, c'est notre contrée qu'il organisa la première. Ensuite il nous mit nous-mêmes à l'œuvre. Il institua douze ateliers, et dans chacun de ces ateliers il établit quelques élèves. Puis il mit ces élèves également à l'œuvre, de sorte qu'au-dessous des douze premiers ateliers, un nouvel atelier apparut, et notre roi y constitua un Maître *(ostâd)*. Ce Maître, il le préposa à une œuvre propre, telle que sous ce premier atelier nouveau, un autre atelier encore apparut. Il y mit à son tour en activité un second Maître, de sorte que sous le second atelier, un autre atelier apparut, confié à un troisième Maître, ainsi de suite jusqu'à ce qu'il y eût sept ateliers, à chacun desquels un Maître fut spécialement préposé. Alors à chacun des élèves qui étaient répartis dans les douze Maisons, il donna une robe d'honneur. Il donna de même une robe d'honneur au premier Maître, et lui confia en propre deux ateliers parmi les douze ateliers supérieurs. Au second Maître, il donna de même une robe d'honneur, et de ces douze ateliers lui en confia également deux autres. Au troisième Maître de même. Au quatrième Maître il donna une robe d'honneur qui était la plus belle de toutes; il ne lui confia qu'un seul atelier parmi les douze ateliers supérieurs, mais il lui ordonna d'être attentif à tous les douze. Au cinquième et au sixième Maître, il fit une donation égale à celles qui avaient été faites respectivement au second et au troisième Maître. Lorsque vint le tour du Septième, des douze ateliers il ne restait plus qu'un. On le lui donna, mais on ne lui donna pas de robe d'honneur. Le septième Maître poussa alors les hauts cris. « Chaque Maître a deux ateliers, et pour moi il n'y en a qu'un. A tous on a donné une robe d'honneur, et moi je n'en ai pas. » On lui dit que sous son atelier, deux ateliers seraient institués, sur le gouvernement desquels on lui donnerait la haute main. Et sous l'ensemble de tous les ateliers fut fondé un domaine à ensemencer, dont le soin fut confié également à ce septième Maître. En outre, il fut établi que de la belle robe du quatrième Maître, on ferait continuellement pour le septième une robe mineure déjà usagée, et qu'ainsi à tout moment la robe de l'un serait à son tour la robe de l'autre, la chose se passant comme je te l'ai expliqué à propos de Sîmorgh.

« — O Sage, insistai-je, dans ces ateliers qu'est-ce que l'on tisse ?

« — On y tisse surtout du brocart, mais l'on y tisse également toutes sortes de choses qui ne sont encore venues à l'idée de personne. C'est aussi dans ces ateliers que l'on tisse la cotte de mailles de David.

« — O Sage, qu'est-ce donc que la cotte de mailles de David ?

« — Cette cotte de mailles, ce sont les liens divers que l'on a serrés autour de toi.

« — Comment la fabrique-t-on ?

« — Dans chacune des quatre triades composant les douze ateliers supérieurs on fabrique un anneau; de ce travail des douze ateliers résultent ainsi quatre anneaux. Mais la chose ne se termine pas là. Ces quatre anneaux sont présentés au septième Maître, pour qu'il opère sur chacun. Lorsqu'ils sont mis à sa disposition, le septième Maître les envoie dans le champ qu'il ensemence, et ils y restent un certain temps à l'état inachevé. Ensuite les quatre anneaux sont engagés l'un dans l'autre, et leur ensemble forme un tissu rigide et ferme. On fait alors prisonnier un faucon tel que toi, on jette sur lui cette cotte de mailles, de sorte qu'elle l'enserre complètement.

« — Combien chaque cotte de mailles compte-t-elle d'anneaux, demandai-je ?

« — Si l'on pouvait dire combien il y a de gouttes d'eau dans la mer d'Omân, on pourrait alors compter combien il y a d'anneaux dans chaque cotte de mailles.

« — Mais y a-t-il un moyen par lequel on peut être débarrassé de cette cotte de mailles ?

« — Par l'Épée indienne.

« — Et où peut-on s'emparer de cette Épée ?

« — Dans notre pays il y a un exécuteur; cette Épée est dans sa main. On a fixé comme règle que lorsqu'une cotte de mailles a rendu les services qu'elle avait à rendre pendant un certain temps, et que ce temps est arrivé à expiration, cet exécuteur la frappe de son Épée, et le coup est tel que tous les anneaux se brisent et s'éparpillent.

« — Pour celui qui est revêtu de cette cotte, y a-t-il des différences dans la manière de recevoir le coup ?

« — Certes, il y a des différences. Pour les uns, le choc est tel qu'eussent-ils vécu un siècle, et eussent-ils passé toute leur vie à méditer la nature de la souffrance qui peut être la plus intolérable, et quelle que soit la souffrance que leur imagination ait pu se représenter, jamais leur pensée ne serait arrivée à concevoir la violence du coup que fait subir cette Épée. Pour d'autres en revanche, le coup est supporté plus aisément.

« — O Sage, je t'en prie, que dois-je faire pour que cette souffrance me soit rendue aisée ?

« — Trouve la Source de la Vie. De cette Source fais couler l'eau à flots sur ta tête, jusqu'à ce que cette cotte de mailles (au lieu de t'enserrer à l'étroit) devienne un simple vêtement qui flotte avec souplesse autour de ta personne. Alors tu seras invul-

nérable au coup porté par cette Épée. C'est qu'en effet cette Eau assouplit la cotte de mailles (cf. Qorân 34 : 10), et lorsque celle-ci a été parfaitement assouplie, le choc de l'Épée ne fait plus souffrir.

« — O Sage, cette Source de la Vie, où est-elle ?

« — Dans les Ténèbres. Si tu veux partir à la Quête de cette Source, chausse les mêmes sandales que Khezr (Khadir) le Prophète, et progresse sur la route de l'abandon confiant, jusqu'à ce que tu arrives à la région des Ténèbres.

« — De quel côté est le chemin ?

« — De quelque côté que tu ailles, si tu es un vrai Pèlerin, tu accompliras le voyage.

« — Qu'est-ce qui signale la région des Ténèbres ?

« — L'obscurité dont on prend conscience. Car toi-même, tu *es* dans les Ténèbres. Mais tu n'en as pas conscience. Lorsque celui qui prend ce chemin se voit *soi-même* comme étant dans les Ténèbres, c'est qu'il a compris qu'il était auparavant d'ores et déjà dans la Nuit, et que jamais la clarté du Jour n'a encore atteint son regard. Le premier pas des vrais Pèlerins, le voilà. C'est à partir de là seulement qu'il devient possible de s'élever. Si donc quelqu'un parvient à cette station, à partir de là, oui, il peut se faire qu'il progresse. Le chercheur de la Source de la Vie dans les ténèbres passe par toutes sortes de stupeurs et de détresses. Mais s'il est digne de trouver cette Source, finalement après les Ténèbres il contemplera la Lumière. Alors il ne faut pas qu'il prenne la fuite devant cette Lumière, car cette Lumière est une splendeur qui du haut du Ciel descend sur la Source de la Vie. S'il a accompli le voyage et s'il se baigne dans cette source, il est désormais invulnérable au coup de l'Épée. Ces vers (de Sanâ'î) :

Laisse-toi meurtrir par l'Épée de l'amour
Pour trouver la vie de l'éternité,
Car de l'Épée de l'ange de la mort,
Nul ne fait signe que l'on ressuscite.

« Celui qui se baigne en cette Source, jamais plus ne sera souillé. Celui qui a trouvé le *sens* de la Vraie Réalité, celui-là est arrivé à cette Source. Lorsqu'il émerge de la Source, il a atteint l'Aptitude qui le rend pareil au baume dont tu distilles une goutte dans le creux de ta main en la tenant face au soleil, et qui alors transpasse au revers de ta main. Si tu es Khezr, à travers la montagne de Qâf, sans peine, toi aussi, tu peux passer.

... Lorsque j'eus raconté ces événements au cher ami qui m'en avait prié, il s'écria : « Tu es bien cela, un faucon qui a été pris dans le filet et qui maintenant donne la chasse au gibier. Eh bien attrape-moi; aux cordes de la selle du chasseur, je ne serai pas une mauvaise proie.

Oui, c'est moi ce faucon dont les chasseurs du monde
Ont besoin à tout instant.
Mon gibier, ce sont les gazelles aux yeux noirs,
Car la Sagesse est pareille aux larmes qui filtrent entre les [paupières.
Devant moi on fuit le sens littéral des mots
Auprès de moi, on apprend à en recueillir le sens caché. »

CHAPITRE VI

Le « Récit de l'exil occidental » et la geste gnostique

1. - *L'histoire du gnostique*

Il y a un lien étroit, nous l'avons annoncé, entre ce Récit et le précédent. Le « Récit de l'Archange empourpré » s'achève sur un conditionnel : « *Si* tu *es* Khezr, toi aussi tu peux franchir la montagne de Qâf », c'est-à-dire parvenir jusqu'à la Source de la Vie. Le « Récit de l'exil occidental » résout le doute. Le spirituel va s'avérer capable de rejoindre Khezr à la Source de la Vie, ou mieux dit il va refaire, à la « première personne », la quête de Khezr. Seulement, la scénographie est ici toute différente. Plus de référence à la geste héroïque iranienne. Aussi bien celle-ci, nous venons de le voir, a trouvé son achèvement dans une geste de gnose mystique. Et c'est ici le gnostique qui va, en personne, « faire » sa propre *histoire*. Il va satisfaire aux conditions de la triunité de la *hikâyat* que nous avons rencontrées déjà précédemment. Tout ce que nous apprenons au cours du récit, nous en montre le héros comme type représentatif de la gnose mystique en Islam.

Déjà le titre est particulièrement suggestif : à l'instauration de la « théosophie *orientale* » fait pendant le « Récit de l'exil *occidental* ». Dans la bipolarité de ces deux qualifications tient toute l' « histoire » du gnostique. Véritablement une « histoire », bien qu'elle ne soit pas de l'histoire au sens où l'on entend ordinairement ce mot, lorsque l'on s'efforce d'opposer un sentiment chrétien de l'historicité du salut à la perception du monde chez les philosophes grecs. C'est justement parce que cette dichotomie est trop sommaire, qu'il arrive que l'on entende ou lise tant de faux jugements passant radicalement à côté de ce qu'est véritablement la gnose. On entend dire parfois que le gnostique « prendrait la fuite » devant le monde et partant irait à rebours

du « sens de l'histoire ». Un tel jugement n'est qu'une pétition de principe. S'en contenter, c'est supposer résolu ce qui est en cause (le sens même du « phénomène du monde ») et ce qui motive justement la contestation dont la gnose porte témoignage. Se sent étranger à ce monde celui qui s'est éveillé à la conscience que son origine et sa finalité sont *ailleurs*. Se sentir « chez soi » en ce monde-ci, c'est là justement la tragédie dénoncée par toutes les gnoses. Celui qui reproche à la gnose de fuir ce monde, irait au plus court en déclarant franchement que pour sa part il ne croit pas à cet *ailleurs*. Celui qui lui reproche d'être à rebours du « sens de l'histoire », passe délibérément à côté de l' « histoire » du gnostique. Certains disent aussi que la gnose ne fait que doubler les vérités de *foi* par des vérités que l'on *sait*. Le « Récit de l'exil » de Sohrawardî suffirait à déjouer cette erreur d'optique. Nous avons insisté précédemment sur la triade : certitude scientifique ou théorique *('ilm al-yaqîn)*, certitude du témoin oculaire *('ayn al-yaqîn)*, certitude de celui qui éprouve la chose qu'il *sait*, parce que c'est en lui qu'elle se passe réellement *(haqq al-yaqîn)*. C'est ce troisième terme de la triade qui typifie la vérité gnostique. C'est pourquoi ce sont les versets qorâniques amenés par l'herméneutique spirituelle au niveau de ce *haqq al-yaqîn*, qui serviront ici à marquer les étapes du voyage du retour, et l'on pourrait établir un parallèle avec l'herméneutique pratiquée par la gnose en dehors de l'Islam.

Tout cela est très loin de l'idée que se font aujourd'hui de la gnose ses adversaires, et d'autant plus proche de l'idée fondamentale et authentique de la gnose. Lorsque l'étude des textes aura suffisamment progressé, s'imposera l'étude systématique des affinités entre les gnoses pratiquées dans les « religions du Livre » (nous y avons déjà fait allusion ci-dessus, liv. I). Elles seront à méditer de telle sorte qu'apparaisse à découvert la trace des continents perdus. Dès maintenant nous ne saurions trop insister sur l'importance des résumés que H.-C. Puech a déjà donnés de ses cours sur « Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques de l'Évangile selon Thomas »[355]. De ces résumés d'une richesse et d'une densité exceptionnelles se dégage un certain nombre de thèmes dont nous retrouvons sans difficulté la version ou la variante en gnose islamique, — et pour l'essentiel dans le présent « Récit de l'exil ». C'est le thème de l' « Ange », abordé précédemment ici à propos du psaume à la « Nature Parfaite » qui polarise l'ensemble de ces thèmes.

355. H.-C. Puech, in *Annuaire du Collège de France*, 63e année, Paris 1963, pp. 199-213, et 65e année (résumé des cours de 1964-1965), pp. 247-267.

Les analyses approfondies de H.-C. Puech nous conduisent à dégager la série suivante :

1) L'analyse de la simple proposition : « je me connais moi-même », telle qu'elle se présente dans les contextes gnostiques, conduit à une distinction fondamentale entre le « je » qui est le sujet connaissant, et le » moi » qui est l'objet connu ou reconnu. Le premier, c'est « moi » tel que je suis au cours de l'expérience quotidienne, dans l'immédiat, au sein du monde de la perception sensible, « moi » subissant les sommations de ce monde du « phénomène » qui en grande partie m'oriente et me détermine. Le second, c'est « moi » tel que je suis au-delà des phénomènes et des apparences, des contingences de la *genesis*. C'est le moi réel, authentique et essentiel, substantiel et permanent. Sans doute est-il perçu par la connaissance intérieure comme à l'intérieur de moi-même. Mais simultanément il est perçu non pas comme un phantasme, mais comme ayant une existence objective, comme « un être qui est et demeure en soi » (mieux vaudrait parler de « soi » que de « moi »); il est notre archétype éternel, « nous-même dans notre éternité[356] ». Son existence est si bien objective qu'elle est éprouvée comme celle de l' « ange personnel », de l' « homme de lumière », du « Guide personnel », ou bien typifiée à la façon d'un vêtement d'origine céleste, ou d'une image, une icône *(eikôn)*, Double ou « Jumeau céleste ».

Or, nous avons ici à plusieurs reprises rencontré la sentence : « Celui qui se connaît soi-même (son « âme », *nafsa-ho*), connaît son Seigneur », avec ses variantes : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Imâm. Celui qui connaît son Imâm, connaît son Seigneur. » La devise a été méditée, « retournée » à l'infini par les spirituels de l'Islam; nous en avons donné des exemples. Le rapport entre le réfléchi *nafs* (le soi-même, l'âme) et le pronom sujet *man* (celui qui connaît) correspond parfaitement au rapport entre le « je » connaissant et le « moi » connu ou reconnu tel que l'analyse H.-C. Puech, à tel point que, dans la gnose shî'ite, il arrive que l'Imâm se substitue au « soi », et assume la fonction qui est celle de l' « ange personnel » dans l'ancienne gnose. Chez Sohrawardî, ce « soi » est représenté par la « Nature Parfaite », ou bien par l'Ange initiateur rencontré au cours de ses Récits. Nous avons déjà relevé que chez lui et chez les *Ishrâqîyûn* la vision de cette « Nature Parfaite » est associée à la geste mystique d'Hermès. Chez d'autres maîtres du soufisme, Najmoddîn Kobrâ par exemple, il est parlé du « Témoin dans le ciel », du Guide

356. H.-C. Puech, *ibid.*, 63e année, pp. 199-200; 65e année, pp. 247-248.

ou « maître invisible » [357]. L' « homme de lumière » *(photeinos anthrôpos)* de l'Évangile selon Thomas, le « Moi lumière », le « Moi vivant » des textes manichéens, ont leur équivalent exact chez Najmoddîn Kobrâ et chez Qâzî Sa'îd Qommî : *shakhs min nûr, shakhs nûrânî* [358]. Les Ismaéliens savent qu'une « forme de lumière » vient se conjoindre à l'adepte au moment de l'initiation [359]. L' « Homme Parfait » *(Anthrôpos teleios)* est l'*Insân al-Kâmil*, etc.

2) La connaissance de soi aboutit à l'union, ou plutôt à la réunion de ce moi apparent (le « je » qui connaît) et de ce moi transcendant, et c'est redevenir « ce qu'en moi je suis et n'ai cessé d'être ». Il ne semble pas, cependant, qu'il convienne de parler de fusion ni de confusion. En outre, la jonction présuppose non pas une simple réflexion, mais un retour. Le moi céleste garde sa réalité objective, comme celle du miroir qui me fait face et en qui je me connais et me reconnais [360].

Le miroir étant ce qui me fait connaître ma « face » réelle, briser ce miroir détruirait cette union même; il n'y aurait plus de « visage », plus de connaissance « visage contre visage ». C'est aussi bien ce qui ressort, en gnose imâmique, du thème de l'Imâm comme Face de Dieu pour l'homme et Face de l'homme pour Dieu. Thème du « retour » : c'est essentiellement le thème du voyage des oiseaux chez 'Attâr, le thème de l'exil dans le récit de Sohrawardî, et en général le thème des « quatre voyages spirituels » en gnose islamique. Thème du miroir : tout le mystère de Sîmorgh, en la persistance simultanée de l'éternelle Sîmorgh et des *sî-morgh*. La huppe peut devenir elle-même une Sîmorgh, tandis que persiste l'éternelle Sîmorgh. Il apparaît que le rapport entre le Moi-lumière et le moi inférieur est par excellence typifié dans les récits de Sohrawardî par les « deux ailes de l'ange Gabriel » : une aile de lumière et une aile non pas exactement de ténèbres, mais enténébrée plutôt, teinte de la lueur rougeâtre du crépuscule du soir [361]. Chaque entité humaine est à l'image de l'Ange de l'humanité. Désenténébrer « l'aile gauche », ce n'est pas détruire cette aile,

357. Sur ce « Témoin dans le Ciel », chez Najmoddîn Kobrâ, cf. notre livre sur *L'homme de lumière*, pp. 129 ss.

358. *Ibid.*, p. 130.

359. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *forme de lumière.*

360. H.-C. Puech, *loc. cit.*, 65e année, p. 248.

361. Cf. *Le Bruissement des ailes de Gabriel*, p. 78 de notre traduction. Le même symbolisme se retrouve, mais appliqué à l'ange Séraphiel, dans le *hadîth* du « Nuage blanc », § 26 (ms. personnel, numérotation surajoutée), commenté par Qâzî Sa'îd Qommî : « Nos noms (ceux des Imâms) sont écrits sur le front de l'ange Seraphiel dont une des ailes est à l'Orient, et l'autre à l'Occident. »

mais faire qu'elle redevienne une aile de lumière, réfléchissant à son tour, elle aussi, l'aile droite de lumière. L'âme image ou icône de l'Ange, et l'ange icône de l'âme, c'est un motif bien connu de la gnose valentinienne. Chez Sohrawardî, la Nature Parfaite est simultanément le « père » et l' « enfant » dans le monde spirituel. La relation initiale qu'institue la « théosophie orientale » entre le premier amant et le premier Aimé ne pourrait être abolie sans que le soit la loi fondamentale de l'être et de tout être. C'est le sens que la gnose *ishrâqî*, nous l'avons vu, donne au verset qorânique : « De chaque chose nous avons créé des couples » (51 : 49) [362].

3) Il y a le thème du *plérôme* personnel : pour chaque spirituel, son « ange » ou la réalité idéale qui répond à son moi transcendant, est *son* « plérôme », un plérôme qui lui est particulier et qui est la forme de tout ce qu'il est et le définit individuellement dans la *plénitude* de son être propre. Chacun de ces plérômes individuels est immanent au Plérôme universel. « Connaître en soi-même le plérôme, se connaître au sein du plérôme », cela revient au même. L'Ange est notre plérôme, notre être en plénitude [363].

Cette idée du plérôme individuel correspond aussi bien à ce qui résulte du rapport entre le gnostique et sa Nature Parfaite. Leur rapport immane au plérôme de l'ange Gabriel comme Ange de l'humanité *(rabb al-nû' al-insânî)* dont la Nature Parfaite est à son tour l'ange auprès de chaque individu. Ainsi se résout l'hésitation marquée parfois par les commentateurs entre l'Ange de l'humanité et la Nature Parfaite. Plus encore, le dialogue entre Constantin fils de Luc (Qosta ibn Lûqâ) et son disciple 'Amalaq le Grec (*supra* III, 5) doit venir ici en illustration de ce rapport (cf. encore *infra* § 5, la « Cité personnelle »).

4) Au thème qui vient d'être énoncé s'ordonne immédiatement le thème de l'*ascendance spirituelle*. La gnose est connaissance salvatrice en ce sens qu'elle sauve celui qu'elle sauve en lui dévoilant son *origine*. Il y a interconnexion entre connaître *ce que* l'on est, *qui* l'on est, et connaître *ce d'où* l'on est, *celui par qui* l'on est. Connaître sa race, son extraction, sa famille, c'est pour le gnostique connaître sa vraie patrie, connaître *comment* il était et *où* il était, connaître la catégorie d'êtres à laquelle il appartient. Dans l'« Évangile selon Thomas » se connaître soi-même, c'est *eo ipso* connaître que l'on est « fils du Père qui est vivant » [364].

362. *Hikmat al-Ishrâq*, in *Op. metaph. II*, p. 148.
363. H.-C. Puech, *loc. cit.*, 63e année, p. 201 ; 65e année, p. 249.
364. *Ibid.*, 65e année, pp. 252-253.

Nous retrouvons tout cela, terme pour terme, dans la gnose islamique, et pour nous limiter ici au seul exemple du « Récit de l'exil occidental », le dévoilement de l'ascendance spirituelle qui est le ressort de toute la dramaturgie du récit, se produit dès le début, puis revient solennellement en conclusion. L'exilé est fils du shaykh al-Hâdî ibn al-Khayr le Yéménite; nous verrons plus loin que cette appellation désigne l'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, l'Ange de l'humanité. En finale du récit, cet Ange révélera lui-même à l'exilé, son « fils », qu'ils ont tous deux toute une série d' « aïeux », laquelle n'est autre que la hiérarchie des Anges ou Intelligences du néoplatonisme islamique et de la gnose ismaélienne. On retrouve également ici l'idée néoplatonicienne des séries ou « chaînes » d'âmes procédant de l'un d'entre les dieux. On sait que Proclus se considérait lui-même comme appartenant à la « chaîne » d'Hermès[365]. Quant aux frères à la famille desquels appartient l'exilé du récit sohrawardien, ils sont typifiés par les « poissons » qui s'ébattent dans la « Source de la Vie », après être passés par une épreuve identique à la sienne.

5) Cette épreuve est celle qui les arracha à leur origine et doit trouver sa fin par le retour à cette origine, le retour « chez soi ». Le *Logion 49* de l' « Évangile selon Thomas » énonce : « Vous trouverez le Royaume, car vous êtes issus de lui; de nouveau vous y retournerez. » Ce qui implique que celui qui connaît son *principe*, connaît sa *fin*, parce que « la découverte du commencement ne fait qu'un avec celle de la fin », « parce que là où est le commencement, là sera la fin » *(Logion 18)*. La gnose est précisément la révélatrice de cette identité du commencement et de la fin, se rejoignant en un point unique[366].

Cela, c'est le thème même du « Récit de l'exil » de Sohrawardî. « C'est de moi qu'il s'agit dans cette histoire; je suis passé par une catastrophe. » Déchu du monde de lumière, du monde d'en-haut ou de l'Au-delà, l'exilé est prisonnier au fond d'un puits, dans la cité occidentale de Qayrawan, enchaîné dans des entraves de fer. Et le lieu où il doit retourner est le lieu de son origine. Nous avons déjà cité cette injonction de l' « Épître des hautes tours » *(Risâlat al-abrâj)* : « Quand on te dit : retourne, — cela implique l'existence d'un lieu où tu fus présent antérieurement, et malheur à toi! si par lieu du retour tu entends Damas, Baghdad ou quelque autre patrie de ce monde ». Plus encore, il s'agit là du thème même de la gnose islamique, de ce qu'elle typifie comme les « deux arcs » de la

365. Cf. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 225, n. 197.
366. H.-C. Puech, *loc. cit.*, 65e année, p. 253.

descente *(nozûl)* et de la remontée *(so'ûd)*, comme lieu d'origine *(mabda')* et lieu du retour *(ma'âd)*. Quant à l'idée que le point final résulte d'un retour au point initial (comme par le mouvement du compas auquel Sohrawardî référait dans le récit précédent), elle correspond aussi bien à la représentation du cycle de la prophétie (comme cycle de la descente) et du cycle de l'imâmat (comme cycle de la remontée) dans la théosophie shî'ite (*supra* liv. I). Il va de soi que cette idée d'une histoire qui est un cycle se refermant sur lui-même, tout en ouvrant à chaque moment l'accès de la métahistoire, est solidaire de l'idée de la préexistence. Celle-ci est une garante du salut, puisqu'elle est garante d'une permanence dans l'être, à un niveau de l'être supérieur à celui de ce monde de l'exil et de la chute.

6) Thème de la certitude : la gnose assure au spirituel qu'il sera sauvé de sa situation présente, et qu'il ne peut qu'en être sauvé, puisque, à vrai dire, il est d'ores et déjà maintenant, et à jamais, sauvé, son origine et son retour étant identiques[367].

C'est exactement la double certitude du salut que l'Ange, à la fin du « Récit de l'exil », communique à l'exilé qui a trouvé le chemin du retour jusqu'à lui. Maintenant il est sauvé; il l'est même si bien dès maintenant qu'il pourra revenir au Sinaï mystique chaque fois qu'il le voudra, porté par la méditation extatique des symboles célestes, jusqu'à son retour définitif.

7) Le thème de la préexistence est en quelque sorte par rapport au thème de l'Ange ou de la connaissance de soi, comme ce que l'on appelle la « réponse » (ou le conséquent) par rapport au « sujet » (ou antécédent) dans la technique musicale de la fugue. A son tour aussi il reçoit en réponse une certitude. Le *Logion 19* de l' « Évangile selon Thomas » énonçant : « Heureux celui qui était avant d'avoir été », trouve sa réponse dans l' « Évangile selon Philippe » énonçant : « Car celui qui est, celui-là a été et sera. » Ces *logia* de nos Évangiles gnostiques peuvent figurer, en lettres d'or, dans le « Livre » idéal, commun à toutes les gnoses des « religions du Livre ». — « La préexistence implique la perpétuité de l'existence, la permanence dans l'Être. » Préexister au devenir, avoir existé avant de venir dans le monde, dans la chair, dans le temps chronologique, ce fait « fonde la certitude d'*être*, de n'avoir jamais cessé et de ne devoir jamais cesser d'être en soi-même au-delà comme en deçà du temps[368]. » Certitude, dirons-nous, d'être soi-même une histoire qui *brise* l'histoire au sens ordinaire du mot, puisqu'elle est métahistoire.

Cette idée de la préexistence est explicite dans les récits

367. H.-C. Puech, *loc.-cit.*, 65e année, p. 254.
368. *Ibid.*, pp. 254-255.

mystiques de Sohrawardî. Elle est affirmée dès le début du « Récit de l'archange empourpré » comme au début et en finale du « Récit de l'exil ». Il est vrai que les grands traités systématiques de Sohrawardî présentent parfois sur ce point une certaine ambiguïté, laquelle irritait Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Certaine page finale de la *Physique* du « Livre des carrefours et entretiens » *(Mashâri' wa Motârahât)* pourrait nous laisser dans le doute. Mais l'on observera que ce sont là précisément des traités exotériques; et qu'en revanche les traités ésotériques, écrits en forme de similitudes, ne nous laissent aucun doute. Il faut ajouter que le thème de la préexistence a ses résonances tout au long de la gnose islamique. La préexistence, nous l'avons dit, est en général admise par les penseurs shî'ites comme étant enseignée par les saints Imâms eux-mêmes. Elle est présupposée par l'herméneutique du mystérieux verset du « Covenant » ou pacte *préexistentiel*, quand fut posée la question : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » (7 : 171). Cette interrogation maintient ouvert l'horizon du croyant bien au-delà de son acte de naissance en ce monde. Plus encore : nos théosophes mystiques (Mollâ Sadrâ, Qâzî Sa'îd Qommî, Shaykh Ahmad Ahsâ'î) savent que cette interrogation se répète de monde en monde, à tous les niveaux de l'épiphanie de l'être, à chacun des quarante mille univers dont parlent certains *hadîth* des Imâms, et dont ce monde-ci, le monde des adamiques, est le dernier. Dans leur réponse à cette interrogation, les entités humaines préexistant au devenir ont elles-mêmes décidé du sens de leur passage dans ce monde du devenir, et par là même de ce que serait leur retour final à leur origine.

8) C'est pourquoi l'on peut dire aussi que notre existence temporelle n'est qu'un épisode « entre deux éternités »; ou plutôt elle va de l'éternité à l'éternité[369]. En arabe nous dirons : entre *azal* et *abad*. Et le thème de ce *retour*, c'est le thème du « gnostique à la rencontre de l'Ange ». Les nombreuses variantes qui illustrent ce thème seront plus frappantes, si nous les évoquons plus loin (§ 4) après la traduction du « Récit de l'exil occidental », dans lequel Sohrawardî mobilise les grands thèmes de sa théosophie.

Dès maintenant cependant, relevons l'étroite affinité entre le « Récit de l'exil » de Sohrawardî et le « Chant de la Perle », désigné aussi comme « Hymne de l'âme » dans les *Actes de Thomas*, texte qui formule aussi bien le leitmotiv de la spiritualité iranienne, et par excellence dans l'école *ishrâqî*. Certes, la comparaison pourrait nous entraîner très loin, puisque de son côté R. Merkelbach a mené l'analyse du « chant de la Perle »,

369. *Ibid.*, p. 256.

thème par thème, en comparant avec *Chariklea*, le roman d'Héliodore (*supra* chap. v, 4), et a relevé deux passages parallèles chez Synesius et chez l'empereur Julien [370]. Si le « Chant de la Perle » est à considérer comme un hymne gnostique, le « Récit de l'exil » se présente aussi de même manière. Ils auraient à figurer l'un et l'autre dans le *corpus* qui, un jour peut-être, réunira tous les *disjecta membra* de l'immense famille de la gnose. Le « Récit de l'exil » ne serait pas mené autrement, si Sohrawardî avait commencé par lire lui-même l'histoire du jeune prince iranien que, de l'Orient, ses parents envoient en Égypte pour conquérir la *Perle* sans prix. Autour de ce motif de la *Perle*, se propagent d'autres résonances encore en gnose shî'ite. Nous pensons à la tradition *(hadîth)* remontant à l'Iman Ja'far, selon laquelle la « Pierre noire » enchâssée dans un angle du temple de la *Ka'ba* fut jadis la « Perle blanche » dans le paradis, l' « ange d'Adam », missionné ensuite sur cette Terre pour y aider ce même Adam. Tout le récit de l'Imâm a la forme et la portée d'un récit d'initiation, initiant au « Temple spirituel »; nous l'avons étudié ailleurs [371].

Ici même bornons-nous à rappeler que dans le « Chant de la Perle »[372] il s'agit d'un jeune prince que ses parents, souverains de l' « Orient », sa patrie, missionnent vers l'Égypte pour conquérir la Perle unique. Il se dépouille de la robe de lumière que ses parents lui avaient tissée avec amour; il arrive en terre d'exil; il est l'*Étranger;* il essaye de passer inaperçu, pourtant il est reconnu; on lui fait absorber des nourritures qui obscurcissent en lui la mémoire de son origine; il oublie qu'il est « fils de roi ». Et puis vient un jour le message porté par un aigle, signé par son père, par sa mère, ainsi que par tous les nobles de *Parthie*, c'est-à-dire par tous les princes du plérôme céleste, et cette qualification *iranienne* pour marquer leur situs à l' « Orient », s'accorde parfaitement avec le sens que Sohrawardî, de son côté, donne au mot « Orient » dans l'ensemble de sa théosophie *orientale*. Alors le prince se souvient de son origine et de la perle pour laquelle il avait été missionné. Et c'est la « sortie

370. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, pp. 299-320; pour les textes parallèles chez Synesius et Julien, *ibid.*, pp. 320-325.

371. Sur le sens mystique de la Pierre Noire, cf. notre étude sur *La Configuration du Temple de la Ka'ba...* (Eranos-Jahrbuch XXXIV), pp. 129 ss. (Le secret de la Pierre noire et le motif de la Perle).

372. *Actes de Thomas* 108-113 (M. Rhodes James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1950, pp. 411-415). Sur le caractère iranien de l'*Hymnus Margaritae*, cf, G. Widengren, *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions* (Colloquio di Messina, aprile 1966), Leiden 1970, pp. 52 ss.; Ilya Gershevitch, *A Parthian Title in the Hymn of the Soul* (*J. of the R. As. Society*, oct. 1954, pp. 124 ss.).

d'Égypte », l'exode, le grand retour vers l'Orient. Comme dans l'ensemble de la gnose et comme chez Sohrawardî, l'Occident *(maghrib)* typifie donc le monde de la *genesis*. Ici, c'est l'Égypte; chez Sohrawardî, c'est la ville de Qayrawân (le prophète Mânî, en mourant, sort lui aussi d'Égypte, *Misraim)* [373]. Le retour vers l'Orient s'achève par la revêture de la robe de lumière que le prince avait dû quitter tout enfant. Nous rappellerons plus loin (§ 4) que c'est là une des variantes sur le thème du « gnostique à la rencontre de l'Ange » [374].

La marche du « Récit de l'exil occidental » est parallèle à celle du « Chant de la Perle ». La nécessité inhérente à ses destinées futures exige que l'enfant de l' « Orient » soit envoyé en exil [375], vers un « Occident » que symbolise la ville de Qayrawân (elle-même à l'occident du *Maghrib*, peut-être parce que son étymologie (caravane) évoque la vie de l'âme prisonnière en ce monde comme étant un long pèlerinage). C'est la cité « dont les habitants sont des oppresseurs ». Le jeune prince est enchaîné, jeté au fond d'un puits. Il s'éveille la *nuit* à l'autre monde [376], mais retombe le *jour* au fond du puits. Va-t-il en rester là? tout oublier? Voici qu'une nuit vient un message de la famille d'Au-delà, porté par une huppe; dans le message on s'inquiète de ce qu'il ne se soit pas encore mis en route, et on l'invite à le faire sans retard. Alors commence le voyage de retour vers cet *Orient* qui n'est pas sur nos cartes; c'est l'ascension de la montagne de Qâf, que nous connaissons déjà comme montagne

373. Andreas-Henning, *Mitteliranische Manichäica III* (Sitz.-Ber. d. Pr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl., 1934), p. 18.

374. Cf. notre *Avicenne*, pp. 182-183, et *L'homme de lumière*, pp. 41-44.

375. Sur ce thème fondamental, cf. encore *Loghât-e mûrân* (La langue des fourmis, *supra* p. 213, n. 318), chap. VIII, pp. 46-48 (l'histoire du paon); cf. encore ci-dessous § 5 du présent chapitre. A propos du sens spirituel que prend ici le mot *caravane* (comme s'appliquant à la descente et au pèlerinage de l'âme en ce monde), signalons que ce même mot était jadis en usage dans l'Ordre souverain de Saint-Jean de Jérusalem pour désigner le groupe de chevaliers qui étaient commis à la garde d'une forteresse, aussi bien que pour signifier les voyages en mer que chacun devait accomplir au service de l'Ordre. Tout aspirant à une commanderie devait avoir accompli quatre *caravanes*, cf. Migne, *Encyclopédie théologique*, t. XXI : *Dictionnaire des Ordres religieux*, Paris 1848, vol. II, p. 844.

376. Relevons les références groupées dans une intéressante note de R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 316 (fin de la note 2 de la page 315). Dans le Livre secret de Jean *(Apokryphon Johannis)*, une apparition de lumière énonce : « Que celui qui entend s'éveille du pesant sommeil... souviens-toi... retourne à ta racine » (d'après J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte*, 227 ss.). Outre l'épître alchimique de Kléopatre aux philosophes, l'auteur signale en outre le nom de myste Gregori(us) lequel peut être également lu à l'impératif (éveille-toi), sur un sarcophage de Ravenne. Or, le grec *egregoros* = veilleur est l'équivalent exact de l'arabe *yaqzân*, dans le récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân. Cf. notre *Avicenne*, t. I, pp. 73-76.

cosmique et psycho-cosmique, jusqu'au Sinaï mystique, où réside celui qui est ici l'Ange de l'humanité, et que les néoplatoniciens désignent comme *Noûs patrikos* (cf. aussi le petit roman spirituel analysé plus loin [§ 5] sous le motif de la « Cité personnelle », et qui reproduit, thème pour thème, le drame mystique que l'on vient de décrire). On voudrait également se référer ici à l'admirable herméneutique de l' « histoire » de Phaéton, chez Proclus. L'herméneutique néoplatonicienne dispose, comme le *ta'wîl* de nos spirituels, de plusieurs niveaux de compréhension. Il y a l'explication dite « historique » qui ne touche que l'exotérique, le *zâhir ;* il y a l'explication « physique », au niveau des symboles; il y a l'explication « philosophique » qui est celle du « réalisme spirituel », parce que l'histoire de Phaéton est l'histoire d'une âme, de toute une catégorie d'âmes [377]; histoire authentique, non pas au niveau de l'histoire extérieure, celle du moi empirique de la banalité quotidienne, mais justement au niveau de ce « moi » auquel je fais retour lorsque « je » me connais moi-même.

Et c'est précisément lorsque « je » fais ce retour que « je » deviens le récitateur du récital mystique, de la *hikâyat* telle que nos auteurs nous l'ont eux-mêmes décrite. Je *dis* ma propre histoire. « C'est de moi qu'il s'agit dans ce récit », affirme l'auteur en finale du « Récit de l'exil ». Et cette histoire n'est pas de l'histoire profane, le « fil de l'histoire » s'étirant au « fil des jours », mais la propre histoire sainte ou hiérohistoire du récitateur. De nouveau s'impose la question qui n'a cessé de reparaître ici de page en page : qu'est-ce que l'histoire au *sens vrai*, l'histoire qui est vérité et qui, comme telle, brise l'histoire au sens ordinaire de ce mot, parce que celle-ci ne peut atteindre que le « moi » du phénomène, apparence parmi les apparences? Ce problème est au cœur de toute herméneutique des « religions du Livre », et c'est parce que les spirituels l'ont vécu, que nous trouvons dans les « religions du Livre » une gnose dévoilant le sens *métahistorique* de l'histoire *vraie*. Nous nous trouvons ici en parfait accord avec certaines pages récentes de Gilbert Durand, répondant avec autant de lucidité que de courage philosophique à l'un de ces questionnaires énoncés conformément au goût du jour et dont les termes recèlent déjà une démission imminente [378].

377. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. Festugière, I, pp. 152-160.

378. Cf. Gilbert Durand, *Le Statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui* (in *Lumière et Vie*, 81, Lyon, mai 1967, pp. 41-72). Ce vigoureux article (dans le titre duquel le mot *imaginaire* tient lieu de ce que nous désignons dans le présent livre comme *imaginal*) répond pertinemment à cette double enquête : « La mentalité scientifique et technique contemporaine permet-elle de vivre authentiquement une expérience symbolique ? A quelles conditions ? »

La *hikâyat* constituant la triunité décrite précédemment, il est radicalement faux de poser la hiérohistoire, l' « Histoire Sainte », comme si elle n'était qu'une préface « historique et révolue » de l'histoire profane. « Le terme et la notion d'Histoire Sainte, écrit Gilbert Durand, signifient avant tout « récit » et non entreprise de reconstitution archéologique [...] car la liturgie est la mise en lecture, en pratique, en exégèse et en herméneutique du « Récit » sacré; elle est une anti-histoire au même titre que l'œuvre d'art, selon Malraux, est un « anti-destin »; anti-histoire, parce qu'elle préconise justement la « récitation » et la « mise en œuvre » redondante du récit et récupère le « sens » de ce récit pour chaque instant, pour chaque cycle temporel, pour chaque âme et chaque moment de cette âme, contre le « fil » de l'Histoire, contre le déterminisme positiviste des faits historiques et des événements aveugles qui conduisent les hommes et les empires à l'ascension, à la puissance, au déclin et à la mort [379]. »

Il nous semble entendre là, parfaitement exprimé en termes philosophiques de nos jours, le principe herméneutique que nous avons entendu formuler par le Ve Imâm comme par Sohrawardî. La puissance de cette histoire qui brise l'histoire, est conservée durablement dans le « phénomène du Livre saint », à la source de toutes les spiritualités des « religions du Livre », Bible ou Qorân. « Le livre étant récit instauratif plus qu'histoire narrative et à prétention objective, écrit encore Gilbert Durand, un refus du fil historique et archéologique au profit du sens eschatologique s'impose. » Celui qui récite ainsi le « Livre », *eo ipso* suscite son propre Livre : ce sont les versets qorâniques qui, par l'herméneutique de Sohrawardî, vont constituer la trame de son « Récit de l'exil » et en faire un récital liturgique. « Récite le Qorân, a-t-il dit, comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas. » La perspective eschatologique de son Récit, de tous ses récits, résulte de la mise en œuvre de cette herméneutique. C'est cela comprendre ce qu'est une « histoire sainte »; c'est consentir à la vérité du monde *imaginal*, y reconduire la vérité du « phénomène » à rebours du temps et contre la mort. En revanche, ceux qui aujourd'hui parlent de « rendre les vies des Saints conformes à la vérité historique », ont probablement perdu jusqu'au sens de cette reconduction qui n'est autre que la récurrence liturgique, sans laquelle aucune spiritualité ne pourrait continuer à vivre le « Livre ».

379. *Ibid.*, p. 61; comparer pp. 56, 67, 69.

2. — *Analyse du Récit*

Dans ce récit, tel que nous pouvons le lire maintenant dans le texte original arabe et sa paraphrase persane [380], nous proposons de distinguer un prélude et trois grands actes, suivis d'un postlude ou épilogue.

Prélude. Une brève introduction fournit au *shaykh al-Ishrâq* l'occasion de se situer lui-même par rapport à Avicenne. Nous avons rappelé précédemment comment il situait sa propre philosophie « orientale » par rapport à celle dont Avicenne avait formé le dessein sous le même nom (*supra* chap. I, 2). Vient maintenant une nouvelle précision, cette fois au niveau du récit mystique. Sohrawardî se réfère à deux des récits de la trilogie avicennienne : le « Récit de Hayy ibn Yaqzân » et le « Récit de Salamân et Absâl ».

Nous avons eu l'occasion de disserter longuement ailleurs sur ces récits d'Avicenne, et nous n'y reviendrons pas ici [381]. Soulignons seulement que la référence de Sohrawardî nous confirme qu'il y eut bien un « Récit de Salamân et Absâl » composé par Avicenne. Nous n'en possédons plus malheureusement que le résumé donné par Nasîroddîn Tûsî dans son commentaire des *Ishârât* d'Avicenne. Vingt ans plus tôt, Nasîr Tûsî avait commenté la version hermétiste de ce même récit, celle-là même que le grand poète Jâmî (ob. 898/1492) devait à son tour orchestrer en une vaste composition qui est un des chefs-d'œuvre de l'épopée mystique persane. Nous avons comparé ailleurs [382] les deux versions, hermétiste et avicennienne, du « Récit de Salamân et Absâl », récit dans lequel Sohrawardî déclare explicitement que se trouve le secret mystique « confié en dépôt aux symboles des Sages ». En revanche, malgré les termes élogieux dans lesquels il s'exprime au sujet du « Récit

380. Texte arabe édité par nous-même avec la paraphrase persane in *Op. metaph. II*, pp. 273-293. Cf. *ibid.*, *Prolégomènes II*, pp. 85-95, où nous décrivons l'état du texte, des manuscrits et des gloses; nous y rappelons comment nous avions eu la chance de découvrir à Brousse (oct. 1943), à la bibliothèque Eminiye, le manuscrit de la version persane. Celle-ci découpe le texte en péricopes, dont chacune donne le texte arabe, puis la version persane et un bref commentaire en persan. C'est cet ordre que nous avons suivi dans notre édition, en numérotant chaque section. La numérotation est conservée ici dans notre traduction.

381. Voir notre livre sur *Avicenne et le Récit visionnaire*, dont le tome I est une « Étude sur le cycle des récits avicenniens » (voir également notre article *Avicenne* in *Encyclopaedia Universalis*).

382. Voir *ibid.*, pp. 236-279, où nous avons analysé en détail et comparé la version hermétiste et la version avicennienne de *Salamân et Absâl* avec le commentaire de Nasîroddîn Tûsî.

de Hayy ibn Yaqzân », il déclare n'avoir pas trouvé dans ce dernier récit la mise en lumière que requiert l'étape mystique dont il souligne le sens eschatologique en la désignant par les termes qorâniques connotant ce même sens (le « Grand Ébranlement » ou le « Grand Bouleversement »)[383]. Rien de surprenant, puisque, en fait, le « Récit de Hayy ibn Yaqzân » ne fait qu'initier le disciple à l' « Orient », le mettre sur la voie de cet « Orient ». Au disciple de décider (comme à la fin du « Récit de l'archange empourpré »), s'il s'engagera sur cette voie (Avicenne s'y engage dans le « Récit de l'Oiseau »). Cependant les dernières lignes du « Récit de Hayy ibn Yaqzân » contiennent une allusion explicite. Telles que Sohrawardî les cite, ce sont bien celles que nous pouvons lire à notre tour à la fin du texte d'Avicenne. « Il arrive que des Esseulés d'entre les humains émigrent vers Lui [384]... » Ces lignes vont servir de point de départ au récit sohrawardien. Le *shaykh al-Ishrâq* reconnaissait donc parfaitement l'intention d'Avicenne que d'autres ont contestée. Il ne s'en trouvait que plus à l'aise pour *dire* son propre récit à lui, celui qu'il intitule « Récit de l'exil occidental ».

I. La première partie du récit (elle comprend les strophes que nous avons numérotées de 1 à 14) pourrait s'intituler : « Chute dans la captivité et évasion. » C'est le début de l'histoire du gnostique en ce monde. Cette histoire, épisode « entre deux éternités », commence par l'exil du monde de la lumière qui est l'*Orient*, et la captivité dans le monde de la *physis* matérielle qui est l'*Occident*. Le héros du récit, le « récitateur » lui-même, part en compagnie de son frère *'Âsim*. Le mot veut dire « celui qui garantit, préserve, immunise », mais aussi au sens passif « le protégé, le sain et sauf ». D'emblée on pense qu'il devrait s'agir du « Double céleste », du « Moi-lumière », de la Nature Parfaite, de l'Ange personnel. On l'assimilerait alors au frère du jeune prince parthe du « Chant de la Perle » dans les *Actes de Thomas*[385]. Mais là même ce frère mystérieux reste dans le

383. Qorân, 79 : 34, *al-Tâmmat al-Kobrâ*. Dans le « *hadîth* du Nuage blanc » (§ 26 de notre numérotation) c'est l'Imâm qui déclare : « Je suis le grand bouleversement » (la catastrophe, le Jugement dernier). Ce texte fait écho aux grands prônes gnostiques que la théosophie shî'ite attribue à l'Imâm. Et l'Imâm a ce sens eschatologique parce qu'il est l'*Anthrôpos* céleste; selon qu'il le reconnaît ou le rejette, chacun prononce sur soi-même son propre jugement. C'est pourquoi l'Imâm, en termes de gnose shî'ite, *est* à la fois le paradis et l'enfer.

384. *Hayy ibn Yaqzân*, § 24; cf. notre *Avicenne*, t. I, p. 173, et t. II, pp. 55 et 109.

385. R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 312, à propos du « frère » du jeune prince parthe du « Chant de la Perle » (et qui aurait à reconduire celui-ci au Père),

Royaume, tandis que son frère est missionné dans les ténèbres d'Égypte pour y conquérir la *Perle*. Nous avons vu précédemment (chap. v, 4) qu'à chaque moment une Sîmorgh descend, accompagnant la descente d'une âme humaine. Mais il y a ici une double particularité remarquable : tout d'abord ce frère « invisible » est lui-même captif des gens de Qayrawân. Ensuite il ne reparaît que dans la strophe 12, où il est mentionné dans le message reçu du monde de l'Au-delà, et qui l'invite, lui aussi, à se délivrer, à se mettre en route.

Le commentateur persan nous invite à voir en lui « la faculté contemplative » qui est la propriété de l'âme, sans participation du corps; *'Âsim* est immunisé contre toute force nocive et destructrice. Sans doute, mais c'est aussi le genre de commentaire contre lequel nous mettions en garde précédemment (chap. IV, 4). Nous suggérerons ici une autre voie, parce que l'herméneutique du Récit mystique ne consiste pas à redescendre au niveau des évidences logiques philosophiques, à faire comme si, le symbole étant « expliqué », le symbolisant n'avait plus qu'à disparaître. C'est la plus grande mystification que comporte la « démythisation » de nos jours. Il faut bien voir ceci : le héros et son frère viennent de « la région située au-delà du fleuve » vers le pays d'Occident, pour donner la chasse aux oiseaux de la Mer Verte. Nous pouvons traduire : viennent du monde supérieur dans le monde des ténèbres pour y actualiser, par la connaissance, les choses sensibles en choses intelligibles, et réaliser ainsi la perfection qui consiste pour une âme à s'élever à l'état du *Noûs* ou Intelligence. Certes, mais si nous nous contentons d'entendre ce dernier énoncé, et si nous le substituons au récit, nous manquons le sens de l'épopée métaphysique : il n'y a plus de gnose, plus de *hikâyat*, mais une simple leçon de philosophie.

Les deux frères parviennent jusqu'à la ville la plus extrême de cet « Occident » qui marque l'extrême déclin vespéral de l'âme, l'antipode de l'*Ishrâq*, de l'*illuminatio matutina* : la ville de Qayrawân, qui typifie ici ce que typifie l'Égypte dans le « Chant de la Perle ». Ils sont saisis et enchaînés par les habitants, lorsque ces derniers comprennent qu'ils sont les enfants du monde de la Lumière, des enfants du shaykh al-Hâdî ibn al-Khayr le Yéménite. Puisqu'ils sont ses « enfants » c'est donc bien le « père » que l'exilé rejoindra à la fin du récit, au Sinaï mystique qui est au sommet de la montagne de Qâf. Il s'agit

propose plusieurs rapprochements : Mithra comme médiateur conduisant son fidèle à Oromasdes (Ohrmazd); le médiateur dans la triade de la théologie solaire de l'empereur Julien; le myste chrétien qui est à la fois Christ et le frère de celui-ci (cf. Didyme l'aveugle).

donc de trois termes associés pour désigner l'Intelligence qui est l'Ange de l'humanité, l'Esprit-Saint, qui est pour les humains le *Noûs patrikos*, l'Intelligence agente des philosophes avicenniens, Dixième de la hiérarchie archangélique [386].

Le nom *al-Hâdî* veut dire le « guide »; retenons ce mot, car nous le retrouverons finalement (§ 4) pour le comparer avec sa signification dans d'autres contextes qui illustrent le sens eschatologique de notre Récit. *Ibn al-Khayr*, c'est littéralement le « fils du Bien ». L'allusion néoplatonicienne est évidente. Les philosophes de l'Islam ont connu un texte de Proclus sur le « Bien pur » [387]. A la fin du récit il sera question du « Suprême Aïeul », Lumière de la lumière, celui à qui remontent toutes les hiérarchies angéliques et qui est lui-même (tel Melchisédek) sans père ni aïeul. De ce Bien pur, source de l'épiphanie de l'être, dérive al-Hâdî; il en est le « fils ». Pourquoi est-il dit le « Yéménite »? C'est que l'Arabie du Sud, le Yémen et le pays de Saba jouent un grand rôle dans le symbolisme mystique de la géographie visionnaire de nos auteurs. *Yemen*, c'est le « côté droit » de la vallée d'où la voix divine interpella Moïse du fond du Buisson ardent (Qorân 28 : 30). De nombreux *hadîth* illustrant ce sens, seraient à citer ici. Mîr Dâmâd, le maître de théologie de l'école d'Ispahan, se plaît entre autres à citer celui-ci : « La foi vient du Yémen; la théosophie est yéménite [388]. » Yémen équivaut donc à « Orient » au sens *ishrâqî* du mot; d'où, la « philosophie yéménite » forme le même contraste à l'égard de la philosophie péripatéticienne que la « philosophie orientale » à l'égard de celle-ci. L'expérience visionnaire s'accorde ici avec les données géographiques, puisque par rapport à Qayrawân le Yémen est bien à l'Orient. Il n'est pas sans intérêt de relever que le biographe de Christian Rosenkreutz, éponyme des « Rose-Croix », a conduit son héros à la « quête de la Connaissance » jusque chez les sages du Yémen [389].

386. Et qui au début du récit (§ 3) est typifié comme le shaykh yéménite, al-Hâdî ibn al-Khayr (le Guide fils du Bien). J'ai signalé déjà, in *Prolégomènes II*, p. 91, que le commentateur fait certainement erreur (sur ce point et sur quelques autres) en identifiant al-Hâdî avec la première Émanation ou première Intelligence. C'est al-Hâdî qui apparaît à la fin du récit comme le « père » des exilés, au Sinaï mystique, et qui fait lui-même allusion aux « aïeux » qui le précèdent, c'est-à-dire aux Intelligences hiérarchiques qui sont au-dessus de lui.

387. Texte publié par Abdorrahman Badawi, *Procli Liber de expositione Bonitatis purae (Liber de causis)*, dans l'ouvrage intitulé *Neoplatonici apud Arabes*, Cahirae 1955.

388. *Inna'l-îmân yamânî* (ou *min al-Yaman*) *wa'l-hikmat yamânîya*, cf. *Safînat Bihâr al-anwâr*, II, p. 735.

389. Kienast, *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosen-Kreutzer-Schriften* (Palestra 152), Leipzig 1926, pp. 113 ss.

Au-dessus du puits profond où sont jetés les captifs, culmine dans les hauteurs un château fortifié de nombreuses tours, à savoir le château formé des Sphères célestes et dominé par le ciel des Fixes où sont portées les constellations (les *abrâj*, pluriel de *borj*, châteaux, hautes tours) du zodiaque. Or, il est permis aux captifs de monter à ce château, de tenter l'ascension spirituelle des Sphères, mais seulement pendant la *nuit*. Ici, nous retrouvons ce symbolisme de la nuit dont nous relevions précédemment l'ambiguïté (*supra* chap. IV, 4). Nous l'avons trouvé en effet dans le « Récit de l'archange empourpré ». Là, c'était pendant le *jour* que l'enfant *Zâl* était en compagnie de Sîmorgh, c'est-à-dire présent au monde de la lumière, tandis que pendant la *nuit* il était confié aux soins de l'*anima sensitiva*. Dans l'épître du « Bruissement des ailes de Gabriel », (*supra* p. 220) le prologue nous montre l'Enfant qui est l'homme céleste, se dégageant, dès que la *nuit* est tombée, des liens dont on entrave ces enfants que sont les hommes de la Terre, c'est-à-dire des entraves de la perception sensible qui retiennent prisonniers les Terrestres, plongés dans le sommeil de l'inconscience de leur âme. C'est donc la nuit des sens : toute liberté est laissée à l'Imagination active et à la perception imaginative. Cette nuit des sens est en revanche le lever de l'aurore mystique, l'*Ishrâq ;* le visionnaire ouvre la porte du *khângâh* (loge de soufis), autrement dit : ouvre au seuil de la transconscience la porte secrète qui donne sur le *désert* inexploré; c'est l'entrée du monde suprasensible, du Mystère *(ghayb)*, le début de la voie qui conduit au monde spirituel et angélique. Mais lorsque de nouveau se lève le *jour*, c'est-à-dire le monde de la connaissance « normale », la porte qui donne sur l'extérieur, c'est-à-dire sur le libre espace du monde spirituel, est close, et l'on ouvre la porte qui donne sur la ville[390], — cette ville de Qayrawân où les gens vont à leurs affaires, tandis qu'il y a parmi eux des captifs à qui seul l'*incognito* de la « nuit » permet de s'échapper. C'est tout cela que veulent nous dire les strophes 6 à 9 du « Récit de l'exil »[391],

390. Cf. *Le Bruissement des ailes de Gabriel*, pp. 68 et 81 de notre traduction.

391. Citons ici quelques lignes du commentaire persan sur ces deux strophes : « L'auteur veut dire que la nuit, grâce au sommeil, vous pouvez vous élever au monde supérieur et contempler les formes intelligibles, par le fait que, pendant le sommeil, les sens sont démis de leurs fonctions et ne règnent plus. Mais pendant le jour, à l'état de veille, il est impossible, à cause de la tyrannie des sens, que tu en aies le loisir. Autrement dit, par la mort on peut atteindre au monde des Intelligibles; or le sommeil est une seconde mort. Le Qorân y fait allusion : « Dieu reçoit les âmes au moment de la mort, et il reçoit aussi celles qui, sans mourir, sont dans le sommeil » (39 : 43)... Pendant le sommeil, grâce à la démission des sens, nous pouvons contempler quelque chose du monde de l'Ange... Alors nous éprouvons la nostalgie de notre patrie, car nous aussi, nous appartenons à ce monde-là. »

Ainsi, selon ce symbolisme, tantôt le *jour* peut apparaître comme *nuit*, tantôt la *nuit* peut apparaître comme *jour*, selon qu'on les considère du côté « oriental » ou du côté « occidental »[392]. Cette ambivalence se retrouve au cœur même de l'herméneutique ésotérique, dans le soufisme comme dans l'ismaélisme et le shî'isme. Le sens caché *(bâtin)* est à la fois la *nuit* de l'ésotérisme et le *jour* du sens spirituel en sa vérité; l'exotérique *(zâhir)* est à la fois le *jour* de la lettre extérieure de la Loi religieuse et la *ténèbre* qui asservit les corps, les esprits et les âmes. Ainsi l'exilé et son frère « montent pendant la *nuit* et redescendent pendant le *jour* » (str. 9). Le *jour*, c'est le fond du puits, où « s'entassent ténèbres sur ténèbres ». La *nuit*, c'est la vision des éclairs qui luisent sur le Yémen, la région interdite, l' « Orient » de l'Ange.

Et c'est de la région interdite qu'une nuit d'entre les nuits parvient le message. Il est apporté par une huppe, lors d'une nuit de pleine lune. Le commentateur voit dans la huppe « l'inspiration du cœur », et dans la nuit de pleine lune « la purification des souillures et impuretés exhalées par la nature matérielle ». Aucune objection, à condition de ne pas en rester là. On se rappellera que la nuit de « pleine lune » est un motif annoncé déjà dans le Récit précédent; il reparaîtra encore dans la suite du présent récit. Quant à la huppe, on se rappellera le texte qui nous l'a montrée prenant son envol, au printemps, pour devenir une Sîmorgh (*supra* chap. V, 3). Dans le « Récit de l'exil » commence déjà ici le récital liturgique. La huppe, pour se désigner elle-même et délivrer son message, « récite » les versets qorâniques par lesquels la huppe qui vient du pays de Saba, c'est-à-dire de la direction du Yémen, s'annonce à Salomon pour l'informer de l'existence de Belqis, la reine de Saba. Le contenu du message nous rappelle, en outre, celui du message adressé au jeune prince parthe dans le « Chant de la Perle ».

D'autres résonances sont encore perceptibles : « Agrippez-vous à notre câble », est-il dit dans le message. C'est exactement la réponse qu'Hermès entendit de son « père », lorsqu'il appela celui-ci à son aide au cours des périls de sa vision d'extase (*infra* § 4, II). Là, le câble était le « rayon de lumière », l'illumination du monde hiératique. Ici-même, il désigne quelque chose

392. Comparer *Loghât-e mûrân* (La langue des fourmis), chap. VII, pp. 44-45 de notre trad. La huppe, tombée captive parmi les fées, veut se mettre en route pendant le jour. Devant pareille folie, les fées la frappent jusqu'à ce que la huppe, pour leur échapper, fasse semblant d'être aveugle, elle aussi, et de ne pas voir pendant qu'il fait jour.

de semblable, mais le « chiffre » en est d'une lecture difficile : c'est le « Dragon du ciel de la Lune au monde spirituel, lequel domine sur les plages de l'éclipse ». Le « déchiffrage », croyons-nous, peut s'opérer comme suit. Tout d'abord, ce que l'on appelle en astronomie la tête et la queue du Dragon (arabe *Tannîn*, persan *Jawzahar*), ce sont les « nœuds de la Lune », c'est-à-dire les points auxquels l'orbite de la Lune coupe celle du Soleil (les moments de l'éclipse). Le nœud montant est celui à partir duquel la Lune commence sa course au nord de l'écliptique; c'est la « tête du Dragon » *(ra's al-Tannîn)*, le nœud du nord. Le nœud descendant est celui à partir duquel la Lune commence sa course au sud de l'écliptique; c'est la « queue du Dragon » *(dhanab al-Tannîn)*, le nœud du sud [393]. Cependant il ne s'agit pas ici d'astronomie. La mention du Dragon est associée à l'idée d'éclipse, mais tout se passe « au ciel de la Lune du *monde spirituel* ». Or, la Lune au ciel spirituel n'est autre que le mystique lui-même. Ce qui nous a été enseigné précédemment, concernant le « Joyau qui-illumine-la-Nuit » (*supra* chap. V, 3), nous permet de décrypter finalement le « chiffre ». Lorsque la Lune est au plus proche de l'arbre Tûbâ (c'est-à-dire du Soleil), elle nous apparaît à nous comme devenue complètement ombre (nous ne la voyons plus, de même que l'on ne peut voir le Graal libéré de sa gaine de peau), tandis que par rapport au Soleil elle est complètement lumière. Le retour de l'Exil occidental, c'est cela : cette éclipse ou occultation aux yeux des habitants de la « cité des oppresseurs », dans la mesure même où le mystique, s'occultant ainsi à son moi visible, est totalement investi par la lumière du Soleil spirituel. Toute l' « imagerie » est donc cohérente; c'est pourquoi il sera encore fait mention du Dragon (str. 33), à un moment décisif du Retour.

Les deux strophes qui achèvent cette première partie du récit, contiennent la partie finale du message reçu de l' « Orient », et donnent des indications concernant les étapes du voyage. Celles-ci sont « chiffrées » en versets qorâniques. Dans la « vallée des fourmis » (27 : 18), le pieux glossateur anonyme ne voit qu'une allusion à la convoitise. En revanche, si nous nous reportons au premier chapitre de l'épître de Sohrawardî intitulée « La langue des fourmis » *(Loghât-e mûrân)*, nous obtenons un tout autre sens. Sorties, à l'aurore, des ténèbres de leur cachette, les fourmis sont surprises à la vue des gouttes de rosée déposées

393. Cette figure astronomique intervient également dans l'eschatologie ismaélienne, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, pp. 191 et 196-197, n. 115. Pour le concept astronomique, cf. Birûni, *Kitâb al-tafhîm*, éd. Homâyî, Téhéran 1318, p. 122.

à la surface des végétaux. Elles discutent à perte de vue sur leur origine; mais au fur et à mesure que la chaleur du soleil se fait sentir, voici que les gouttes de rosée sont aspirées vers la hauteur, car toute chose retourne à son origine. Les versets qorâniques qui sont cités dans cette épître font écho à ceux qui sont « récités » ici. Lors donc que tu es arrivé à la vallée des fourmis, « secoue le pan de ta robe », c'est-à-dire renonce aux discussions vaines et récite : « C'est vers Lui qu'est notre résurrection » (67 : 15). Les injonctions se font pressantes : laisse périr tes gens, ta femme, c'est-à-dire tout ce que comportent les désirs de la chair. Ici les versets qorâniques sont ceux qui racontent le malheur survenu à la femme de Loth qui ne put être secourue, parce qu'elle était de ceux qui restent en arrière (29 : 31), tandis que le peuple de Sodome est détruit par la tempête au lever du soleil (15 : 51-73). Il faut prendre place dans l'arche de Noé qui est ici, comme en gnose shî'ite, le vaisseau mystique du salut. « Au nom de Dieu, qu'il vogue et qu'il arrive au port » (11 : 43).

II (str. 15 à 36). Les pèlerins, l'exilé et son frère 'Âsim, se mettent en route, arrivent à l'extrémité de l'ombre, et là s'embarquent sur le vaisseau de Noé[394]. A ce moment-là, dit le récitateur, « le soleil était juste au-dessus de nos têtes ». Ce symbolisme est transparent, si l'on se réfère à ce que Sohrawardî nous dit ailleurs concernant la « quête de l'Orient », l' « expérience hiératique » etc. (*supra* chap. II, 2). Atteindre à l'extrémité de l'ombre, c'est atteindre à la limite du monde de la matière sublunaire, à la limite de l' « Occident », là où commence l' « Orient moyen », c'est-à-dire le monde *imaginal* qui est en propre le *lieu* des récits et des songes visionnaires, monde où prennent leur sens les actes qui tendent, comme ici, à libérer l'âme de l'appareil physiologique du corps matériel; ces actes ne tombent pas sous la perception sensible, de même que les conséquences qui s'ensuivent, à rebours des lois du monde physique (marche sur les eaux, atteinte au ciel, involution du temps et de l'espace etc.). Bref, c'est l'atteinte au monde qu'expérimentent certains pèlerins mystiques *(sâlikûn)*, lorsque, nous dit ailleurs le *shaykh al-Ishrâq*, la lumière qui les investit est à « la verticale en certaines cités de l'Orient moyen », c'est-à-dire du « huitième climat », intermédiaire entre l'Occident

394. Le commentateur persan pense que la limite de l'ombre marque ici la séparation de la matière et de la forme. Mais alors on ne voit pas très bien comment s'enchaînent les actes dont le récit va suivre. En fait, l'ombre sera de nouveau mentionnée à la strophe 29, où l'allusion se comprend d'emblée.

du monde physique et l'Orient du *Malakût* supérieur [395].

Ailleurs, nous recueillons d'autres indications convergentes concernant le sens de l' « heure de midi », de la position du soleil au méridien. C'est ainsi, par exemple, qu'à la fin de son commentaire du « *hadîth* du Nuage blanc », Qâzî Sa'îd Qommî nous explique que l'heure de midi, à laquelle se termine l'extraordinaire voyage des pèlerins au *Malakût* en compagnie de l'Imâm, indique que désormais ils ont atteint la maturité spirituelle de ceux qui sont aptes à pénétrer dans le *Malakût*, parce qu'ils ont atteint l' « équateur » de la réalité humaine, le parfait équilibre de la *walâyat* de celui qui est le «Sceau de la *walâyat* [396]». Il y aurait également ici à évoquer ce moment de la vision de Zozime l'alchimiste, où derrière le porte-épée venant de l'Orient, apparaît un autre personnage portant un objet de forme ronde, d'une beauté et d'une blancheur éclatante, dont le nom est « Position du soleil au milieu du ciel [397]». C'est exactement l'allusion du « Récit de l'exil ». Seulement, son récitateur nous a informés que c'était « pendant la nuit » que lui et son frère s'échappaient de leur prison. Ceci nous confirme qu'il se produit une inversion du sens de la *nuit* et du *jour*, lorsque l'on passe du monde sensible au monde suprasensible; cette inversion prélude ainsi, par un « soleil de minuit », à tout ce qui va suivre [398].

Ce qui va suivre est un rapide triomphe du récital liturgique du Qôran, réalisant en quelques strophes les conditions de la parfaite *hikâyat*, définie ici précédemment comme une triunité réalisée dans l'acte du récital : triunité du récitateur, de la geste récitée et du héros dont elle est récitée (*supra* chap. IV, 5 et chap. VI, 1). Ce n'est pas le sens historique et archéologique du Qorân qui est reconstitué par le récitateur du « Récit de l'exil ». Sohrawardî met ici en œuvre son propre précepte : « Récite le Qorân comme s'il avait été révélé pour ton propre cas. » Néoplatonicien, le *shaykh al-Ishrâq* suffit, à lui seul, à montrer

395. Cf. *Motârahât*, § 224, in *Op. metaph. I*, p. 505. Comme l'explique Sohrawardî là même, ces phénomènes se produisent encore pour les moyennement avancés; les parfaits ne leur accordent plus d'attention, justement parce qu'ils ont « rejoint ».

396. « *Hadîth* du Nuage Blanc », § 29 (d'après notre numérotation, qui suit les péricopes du texte commenté par Qâzî Sa'îd Qommî).

397. *Mesouranisma Hêliou*. Berthelot (Collection des anciens alchimistes grecs, III, V) traduit « Méridien du Cinnabre ». Voir les remarques de C. G. Jung, *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zozimos* (Eranos-Jahrbuch V, 1937), p. 23, et *Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt* (*ibid.*, VII, 1939), p. 431, n. 1.

398. Sur le « soleil de minuit » comme image primordiale de la lumière intérieure, cf. notre livre sur *L'homme de lumière*, pp. 70 ss. Nous avons donné ci-dessus le récit sohrawardien de l'extase d'Hermès pendant une « nuit de soleil ».

qu'il n'y a aucune incompatibilité entre la schématisation *spatiale* de l'Au-delà platonicien, et la schématisation *temporelle* de l'Au-delà par l'anthropologie qorânique ou biblique. C'est en effet précisément cet espace qui ouvre le champ de cette histoire, lui permet d'être toujours en instance de se passer et de se répéter, bref de ne pas être une chronique mais une *liturgie*, et une liturgie réalisant la réversibilité du temps dans l'espace engendré par ce temps lui-même. Par le récital liturgique des versets qorâniques, le récitateur va revivre le drame des prophètes; son voyage jusqu'au Sinaï mystique se poursuivra de prophète en prophète de son être, en s'involuant de ciel en ciel de son être, jusqu'à l'*astrum in homine*.

Successivement le récitateur *est* Noé, Loth, Moïse, Zûl-Qarnayn (Alexandre), Salomon... Il *est* Noé que les flots séparent de son fils, parce que ce fils n'était pas réellement de sa famille (str. 16). Le glossateur voit dans ce fils le pneuma vital *(rûh haywânî)*, tandis que la nourrice jetée à la mer (str. 19) serait le pneuma physique *(rûh tabî'î)*. Le récitateur *est* Loth qui sait que son peuple, livré aux turpitudes, sera anéanti au prochain matin (l'heure de l'*Ishrâq*, str. 18). Il *est* Moïse voyageant en compagnie du mystérieux prophète Khezr (Khadir), son initiateur (str. 20). Le vaisseau de Noé vogue si intrépidement qu'il franchit ici le hiatus qui, dans la sourate 18, sépare l'épisode de Moïse de l'épisode d'Alexandre, et voici que le pèlerin atteint à la montagne al-Jûdî (où atterrit l'arche de Noé), face au peuple de Gôg et Mâgôg (*Yâjûj* et *Mâjûj*, str. 21). Là, il *est* Alexandre construisant une digue mettant le microcosme humain à l'abri des assauts des infra-humains (str. 22), et il le fait, parce qu'il *est* lui-même Salomon, ayant à sa disposition la source du cuivre en fusion et que les génies travaillent à son service. Les allusions sont obscures; elles peuvent avoir une portée alchimique visant le « corps de résurrection ». On s'en voudrait de peser maladroitement sur elles, mais il faut rappeler la fréquence avec laquelle revient dans des contextes multiples l'exemple du morceau de fer porté à l'incandescence et devenant le support des vertus du feu (aussi bien pour suggérer le secret de l'*unio mystica* que le secret de l'être de l'Imâm). Une allusion est faite encore aux cités de 'Âd et de Thamûd, deux peuples de l'ancien monde arabe qui avaient refusé l'appel des prophètes missionnés vers eux (str. 24).

Alors vient toute une série d'actes dont l'énoncé littéral produit l'impression d'une grandiose incohérence. Le glossateur s'ingénie ici, ou plutôt s'acharne, à établir un compte minutieux de correspondances aussi banales que peu convaincantes, car, parmi les nombreuses facultés de l'âme que distinguait

l'ancienne psychologie, il y a toujours l'une ou l'autre qui se prête à cette mise en correspondance. En revanche, il semble qu'il faille méditer essentiellement ici une succession d'images suggérant l'intériorisation du firmament et des Sphères, plus exactement dit le passage des cieux de l'astronomie aux cieux du microcosme, et par là aux cieux du monde de l'Ame, du *Malakût*. C'est cela même sortir du monde de la *physis*, faire l'ascension de la montagne psycho-cosmique de Qâf. L'événement ne peut être suggéré que par des images violentes. C'est la traversée des ténèbres, qu'impose la quête de la « Source de la Vie ». Le « flacon de forme ronde aux dessins en forme de cercles » suggère qu'il s'agit du cerveau. Voici que le pèlerin y enferme les Sphères (str. 25). Laissons alors les strophes 26-28 suggérer les violences qu'elles veulent dire : l'interruption des fonctions « normales » pour franchir le seuil de la transconscience et de la hiérognose, de la vision imaginative pure, indépendante des facultés de perception sensibles. C'est cela qui importe, plutôt qu'une comptabilité minutieuse : les quatorze cercueils et les dix tombes peuvent supporter des correspondances diverses, étant ce qui pour un gnostique représente la géhenne du monde de la *physis* [399]. Voici que le pèlerin s'en échappe, attiré vers Dieu, comme l'ombre que Dieu retire vers lui en lui donnant le soleil comme guide (str. 29). Dès lors, « la voie est toute droite » (str. 30). Le pèlerin fait allusion à sa sœur restée enténébrée (str. 31). Le glossateur y voit une allusion à la matière des corps du cosmos.

A la strophe 32 reparaît le Dragon déjà mentionné à la strophe 12, dans le message qui prescrivait à l'exilé, pour s'assurer son retour, de « s'attacher à notre câble ». Ce que nous avons rappelé ci-dessus, concernant le « Joyau qui-illumine-la-nuit », c'est-à-dire le mystique comme « Lune au ciel spirituel », nous permet de comprendre qu'ici enfin la prescription contenue dans le message a été observée avec efficacité. Mettre la « lampe » dans la « bouche du Dragon », c'est mettre ce qui est l'*astrum in homine* (pour reprendre l'expression de Paracelse) au « nœud » qui fait que, du côté des hommes, la Lune est invisible, tandis que du côté de l'arbre Tûbâ elle est embrasée dans la lumière de celui-ci (str. 32-33) [400]. La strophe 34 décrit l'état dans lequel se présentent alors certaines constellations du zodiaque. Leurs

399. Le glossateur persan s'efforce de tenir ici sa comptabilité en ordre : les dix tombes peuvent être les cinq sens externes et les cinq sens internes. Les quatorze cercueils peuvent être les dix facultés de l'organisme physique, plus les quatre humeurs. Mais Sohrawardî pensait peut-être aussi à autre chose.

400. Ici le glossateur persan bat la campagne. Cf. nos *Prolégomènes II*, p. 91. Il est impossible de voir avec lui dans cette lampe l'Intelligence agente, pour la première raison que c'est celle-ci que le pèlerin va rejoindre ensuite au

multiples significations, connues de l'astrologie, pourraient être mises en œuvre ici dans un commentaire les rapportant au ciel du microcosme ou au ciel du *Malakût*. Précisément c'est à ce moment que l' « étoile du Yémen » fait son apparition. Le glossateur voit dans cette étoile l' « Ame du monde » (*Nafs kolliya*), c'est-à-dire celle qui est la première dans la hiérarchie des *Animae caelestes*, mais aussi, comme telle, immédiatement au-dessous de la Dixième Intelligence de la hiérarchie supérieure des *Angeli intellectuales*. Plus directement, ayons présente à la pensée la signification symbolique du « Yémen » rappelée précédemment. Reste-t-il encore chez le pèlerin un résidu de crainte et de timidité ? C'est ce que signifierait, selon le glossateur, le mouton (ou le troupeau) mentionné dans la strophe 35. Son sort est réglé par un éclair qui le foudroie.

Alors intervient la grande strophe 36, débutant par une allusion alchimique (l'*athanor*, la fournaise qui ici est le cœur), pour s'achever avec cohérence sur ce qui est encore sans doute une allusion du même ordre : l'éclatement de la membrane enveloppant jusqu'alors le *filius Sapientiae, Puer aeternus*, éclos de l'Œuvre (cf. ce que nous rappelons plus loin concernant le symbolisme alchimique). Cette naissance libérant l'Enfant céleste est accompagnée des sonorités grandioses de la musique des Sphères. Il faut penser ici aux effets de l'expérience musicale, tels que les a notés ailleurs Sohrawardî, comme aussi aux explications données par Jamblique sur les effets de la musique [401].

Sinaï mystique. Le geste qui « dépose cette lampe » serait incohérent, entendu à la façon du glossateur. En outre, ce dernier semble complètement oublier que la hiérarchie des *Angeli intellectuales* est à *Nâ-kojâ-Abâd*, au-delà de la montagne de Qâf, c'est-à-dire du système des Sphères. Quant à la roue hydraulique dont parle encore la strophe 33, c'est une façon de désigner l'orbe de la Lune; mais le mystique est précisément une lune « au ciel du *tawhîd* » (on se rappellera ici l'imagerie manichéenne de la Roue cosmique puisant et sauvant les parcelles de lumière immergées dans les ténèbres).

401. Sur les effets de la musique, cf. Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, éd. et trad. E. Des Places, Paris 1966, pp. 108-110. Ces pages s'accordent remarquablement avec celles que Sohrawardî a consacrées d'autre part aux effets de l'audition musicale, dans son *Safîr-e Sîmorgh* (Ire partie, chap. II, pp. 27-28 de notre traduction) et à la fin de la *R. fi'l-tifûliya* (Épître sur l'état d'enfance, cf. *supra* p. 213, n. 318). Sohrawardî emploie ici les termes *sawt silsila* (bruit d'une chaîne), que nous avons traduit par « vrombissement », parce que le terme grec *rhoizos* « est le terme technique pour le son émis par les astres dans leur révolution » (H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 19, n. 46 sur le vers 10), et que c'est de cela qu'il s'agit ici. Aussi bien convient-il d'avoir présentes à la pensée, à propos de la strophe 36 du récit de Sohrawardî, ces lignes de la vie de Pythagore (XV, 65) par Jamblique : « Pythagore était le seul à percevoir, comme il l'expliquait lui-même, le concert harmonieux des sphères et des astres qui s'y meuvent, dont la musique tient sa plénitude, tellement supérieure à celle de la nôtre, de l'inégalité et de la variété des vibrations, *rhoizêmatôn* » (cit. in *Jamblique, ibid.*, p. 109, n. 2).

La comparaison donnée ici par Sohrawardî peut nous surprendre, bien qu'elle ait un antécédent chez Jamblique (les vibrations ou le vrombissement d'une chaîne au contact d'une roche). Sans doute le satisfaisait-elle pour décrire l'intensité (le « déchaînement ») de cette symphonie cosmique aux effets redoutables, comme le sont toutes les manifestations de la beauté. Il lui semble que tout son être se disloque sous l'effet de l'incantation sonore de ces harmonies cosmiques.

III (str. 37-43). Le fracas s'est apaisé. Le « troisième acte » du récit s'ouvre sur une scène de paix et de silence, au pied de la Sublime Montagne, là même où jaillit la Source de la Vie et de l'immortalité; le but poursuivi, depuis Khezr, par la quête de tous les mystiques est donc atteint. Le symbole des poissons vivant heureux en cette Source n'a pas besoin d'autre explication que celle donnée dans le texte même du récit (str. 37-38). Mais la brève intervention du verset qorânique (18 : 60) incite à préciser davantage. Dans le contexte qorânique, Moïse annonce à son serviteur qu'il veut marcher jusqu'au confluent des deux océans, c'est-à-dire jusqu'à la Source de la Vie. Là ils perdent leur poisson « qui choisit pour son chemin certain courant dans la mer » (18 : 60) où il s'échappe. Or, c'est à ce moment-là même que, selon une tradition, Moïse devait rencontrer Khezr. Il semble alors que le « poisson » qui ici répond aux interrogations du pèlerin (str. 38) ne soit autre que Khezr lui-même. Mieux encore. A poursuivre ici le symbolisme de certains contextes alchimiques[402], Khezr figurerait en ce moment précis le «soi» du pèlerin. Dans ce cas, cet épisode du « Récit de l'exil » donne une réplique aussi juste que frappante à la finale du « Récit de l'archange empourpré », lorsque celui-ci déclare à son disciple : « Si tu *es* Khezr, toi aussi tu peux passer. »

Le Sinaï au pied duquel se trouve maintenant le pèlerin est un Sinaï mystique, celui qui culmine au sommet de la montagne de Qâf, et au sommet même de ce Sinaï il y a le Grand Rocher. La montagne de Qâf a été mentionnée déjà ici à plusieurs reprises. Qu'est-ce alors que le Grand Rocher situé à la cime du Sinaï qui est lui-même au sommet de la montagne de Qâf? Une tradition du Xe Imâm des shî'ites, l'Imâm 'Alî-Naqî, énonce qu'au-delà de cette ceinture que forme la Sphère des Sphères (c'est-à-dire la montagne de Qâf), Dieu possède une *verte Emeraude* dont la couleur se reflète à travers tout le ciel (à noter que pour notre perception optique, il s'agirait

402. Pour ces contextes alchimiques, cf. C. G. Jung, *Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt* (Eranos-Jahrbuch VII, 1939), pp. 428 ss., 436-447.

plutôt de l'azur; en fait, il ne s'agit pas ici de perception optique, mais de la signification ontologique des couleurs; la couleur *verte* signale le monde du *Malakût* comme le plus rapproché du nôtre dont la couleur propre est le noir ou la « lumière noire », *nûr-e siyâh)*. Cette *visio smaragdina*, c'est le *Malakût*, l'univers de l'Ame aux soixante-dix mille mondes [403], la « Terre céleste aux cités d'émeraude » (Jâbalqâ, Jâbarsâ, Hûrqalyâ). Pour certaines traditions, c'est l'ensemble de la montagne de Qâf qui est une formation d'émeraude. Pour d'autres, c'est le Rocher *(sakhra)* formant la clef de voûte céleste qui est figuré comme une Émeraude dont la couleur se reflète dans tout le ciel.

Donc, en cet épisode du « Récit de l'exil » (str. 37-38), c'est tout le Sinaï mystique, dont la haute cime supporte le Grand Rocher, qui est l'oratoire de l'Ange, qui est cette clef de voûte du monde des Sphères, la « porte céleste », et en même temps le passage vers l'Au-delà, vers *Nâ-Kojâ-Âbad* (le « pays du Non-où »; le « huitième climat » est figuré comme étant à la surface convexe de la sphère des Sphères; ce n'est là, bien entendu, qu'une « façon de dire »). C'est pourquoi le pèlerin va en faire l'ascension. Là même est la limite entre le monde visible et le monde suprasensible, et c'est à cette limite (comme à l'entrée du pont Chinvat dans la dramaturgie mazdéenne de l'âme *post mortem)*, que se produit la rencontre entre le moi terrestre et son Moi céleste, l' « Ange ». On n'y accède qu'après s'être baigné dans la Source de la Vie, et c'est pourquoi cette ascension, comme l'*anagogê* des « Oracles chaldaïques », a la valeur d'un « sacrement d'immortalité ». Quant à la *visio smaragdina*, il y en a d'autres exemples, notamment dans les visions d'*aura* ou de lumière colorée, chez Najmoddîn Kobrâ [404].

La strophe 39 décrit l'éblouissement devant la beauté de la vision. Les strophes suivantes développent un double thème : 1) Qui est ce Grand Sage dont la lumière est telle que cieux et terre semblent se fondre sous l'intensité de son épiphanie?

403. Tradition citée encore par Qâzî Sa'îd Qommî, dans son commentaire du « *hadîth* du Nuage blanc » (§ 25). Là même également il est précisé que le *malakût* de la Terre, ce sont les douze voiles de lumière typifiant les univers constitués par le plérôme des douze Imâms, où la « Lumière mohammadienne » *(Nûr mohammadî)*, avant de se manifester sur terre, séjourne pendant douze millénaires. La « source de la Vie » se trouve dans le premier, source de la *walâyat*.

404. Pour tout ce thème du « Rocher d'émeraude », cf. *ibid.*, avec cette tradition rapportée du Xe Imâm : « Dieu a créé cette ceinture d'émeraude verte. De sa verdure verdoie le Ciel. C'est le voile. Mais au-delà de ce voile, Dieu a soixante-dix mille mondes aux habitants plus nombreux que le nombre des hommes et des génies » (*Terre céleste*, pp. 125 ss., notre livre sur *L'homme de lumière*, pp. 69 ss. [le nord cosmique], pp. 120-122 [la lumière verte]).

Quelle est son ascendance ? et *eo ipso* quelle est celle de l'exilé qu'il accueille ? (str. 42-43). 2) La certitude du salut définitif qu'il annonce au captif provisoirement libéré (str. 40-41).

1) A la question posée répond plus explicitement encore un autre récit d'initiation de Sohrawardî, déjà cité ici, le « Bruissement des ailes de Gabriel ». Il s'agit bien de celui qui est l'ange de la Connaissance et de la Révélation, l'Esprit-Saint que le Qorân identifie avec l'archange Gabriel et les philosophes avec l'Intelligence agente, et que les *Ishrâqîyûn*, les théosophes « orientaux », désignent comme l' « Ange de l'humanité ». Ici même l'Ange se désigne clairement lui-même en faisant allusion à la hiérarchie de ceux qui le précèdent. Il y a au-dessus de lui d'autres Sinaïs : d'Intelligence en Intelligence, d'Ange en Ange, de Sinaï en Sinaï, leur ascendance remonte à celui qui, lui-même sans père ni aïeul, est la Lumière des Lumières. Dans l'épître du « Bruissement », les termes qui désignent cette hiérarchie présentent un peu celle-ci à la façon d'une confrérie initiatique (maître et élève, initiation, investiture du manteau etc.)[405], comme si le récitateur *khosrawânî* du « récit du Graal » voulait nous rappeler l'origine « célestielle » de la confrérie du Graal. Cette hiérarchie aboutit finalement à l'enfant exilé, réussissant à rejoindre son « père » au sommet de son Sinaï. Nous signalions plus haut (pp. 262 ss.) que c'est là une doctrine gnostique qui s'accorde aussi bien avec l'*enôsis* des philosophes néoplatoniciens : nous sommes rattachés par une série *(seira)* d'émanations au Dieu suprême et pouvons ainsi de nouveau revenir à lui[406]. Ici l'exilé « rapatrié » est avec son Ange dans le même rapport que celui-ci avec l'Ange qui le précède, « aïeul » de l'exilé. Que l'on se reporte au dialogue ismaélien de 'Amalaq le Grec (*supra* chap. III, 5); autant d'expressions d'une même spiritualité. Nous essayerons plus loin (§ 4) de situer la question ultime : le « poisson » a indiqué au pèlerin que le Grand Rocher est l'oratoire de son « père »; celui-ci est le *Noûs patrikos*, le Dixième Ange de la hiérarchie du néoplatonisme islamique. Or, dans le psaume à la Nature Parfaite (*supra* chap. III, 5) Sohrawardî saluait celle-ci comme étant à la fois son « père » et son « enfant ». Qui, finalement est l' « ange » du gnostique ?

2) Cette ascendance commune à l'Ange et à celui qui est son « enfant » est révélée ici dans la seconde partie de l'entretien qui se passe au sommet du Sinaï mystique, au Rocher d'émeraude. Quant à la première partie du dialogue (str. 40-41), elle illustre parfaitement le thème de la certitude que nous

405. Cf. *Bruissement...* pp. 66 et 70 de notre traduction.
406. Cf. R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 319.

analysions précédemment (*supra* p. 264). Sans doute l'exilé n'est-il pas libéré définitivement, il va falloir redescendre, provisoirement du moins, dans la prison « occidentale » de Qayrawân. Il apprendra que dorénavant il pourra revenir chaque fois qu'il le voudra, avant le terme fixé pour son retour définitif. Autrement dit, il est d'ores et déjà sauvé, et ne peut qu'être sauvé, puisque désormais il a retrouvé son origine (*supra* p. 262), ce qu'il a été, est encore et ne cessera jamais d'être. C'est ce que l'Ange lui révèle en lui révélant son ascendance. C'est pourquoi nous rappelions, il y a quelques lignes, l'ascension hiératique de l'âme, l'*anagogê*, qui était le principal mystère de la communauté sacramentelle dont les *Oracula chaldaïca* étaient le Livre saint (*supra* chap. II, 1). L'ascension du Sinaï mystique, que précède le passage par la Source de la Vie, prend le même sens dans le Récit sohrawardien de l'exil occidental. De même dans le « Récit du Nuage blanc », les compagnons de l'Imâm que celui-ci a entraînés à sa suite dans le *Malakût* et à qui il s'est montré dans l'éclat de sa forme céleste *(malakûtî)*, ont désormais atteint la parfaite maturité spirituelle [407].

Postlude. Les deux dernières strophes forment l'épilogue. « C'est de moi qu'il s'agit dans ce récit » (ou littéralement : c'est moi qui suis dans ce récit). Il était à peine besoin de le dire, puisque tout le récit est déjà écrit à la première personne. Mais les précisions finales viennent confirmer tout ce que nous avons appris précédemment, concernant la triunité qui se constitue dans l'acte du récital mystique ou *hikâyat*.

L'ensemble de ces remarques appelle un complément. Nous avons à plusieurs reprises relevé la trace d'un *symbolisme alchimique*. Il est remarquable que le mystérieux billet apporté par la huppe du pays de Saba (str. 11) concorde exactement avec l'invitation que la « Pierre des Sages » adresse aux philosophes dans le « Livre des Douze chapitres » attribué à Ostanès, le mage perse : « Cette pierre vous interpelle et vous ne l'entendez point; elle vous appelle et vous ne lui répondez pas. O merveille! Quelle surdité bouche vos oreilles? Quelle extase étouffe vos cœurs [408] ? » Nous ne voulons nullement dire que le « Récit de l'exil » soit essentiellement et expressément une herméneutique de l'Œuvre alchimique (cf. encore *infra* p. 311 ss.), mais il y a ici un parallélisme latent, du même ordre que celui que dégage

407. « *Hadîth* du Nuage Blanc », § 29.
408. Cf. Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, p. 345.

explicitement Shaykh Ahmad Ahsâ'î entre la formation du « corps de résurrection » et l'Opération alchimique [409]. Aussi bien constatons-nous qu'un célèbre maître du soufisme iranien au XIVe siècle, Shâh Ni'matollah Walî Kermânî, annote de sa propre main son propre exemplaire d'une œuvre de l'alchimiste Jildakî [410]. Aux confins des XVIIIe et XIXe siècles, les maîtres de la renaissance du soufisme iranien, Nûr 'Alî-Shâh et Mozaffar 'Alî-Shâh, expriment à leur tour en notations alchimiques les phases du mystère de l'*unio mystica* [411]. Nous venons en outre de faire allusion à la gnose de l'école shaykhie. Il y a donc comme une tradition iranienne persistante, depuis l'époque où l'alchimiste Zozime parlait de « cette Pierre qui n'est pas une pierre... ce que nul ne peut donner hormis Dieu seul », tradition du secret fondamental de l'alchimie « comme identique au mystère le plus caché de la religion de Mithra [412] ». Dans le shî'isme iranien, la tradition se rattache à l'Imâm Ja'far al-Sâdiq, à son rôle initiateur tel que le pose le *corpus* des œuvres de Jâbir ibn Hayyân [412a].

Bien entendu, la perception de cette correspondance entre l'œuvre alchimique et la transmutation mystique a pour organe l' « Imagination active » en tant qu'Imagination au sens vrai, capable de produire un monde au sens même où toute la création est Imagination divine (comme pouvait l'entendre un Ibn 'Arabî aussi bien qu'un Bœhme ou un Novalis). Cette *Imaginatio vera* est l'organe de pénétration dans le monde *imaginal*, comme monde où précisément se vérifient les correspondances, où les mondes « symbolisent l'un *avec* l'autre ». Elle est elle-même *astrum in homine*, un « corps subtil » à la fois organe et produit de sa propre hiérurgie. Or, cet enfantement du corps spirituel psychique, c'est cela la naissance de l'homme pneumatique (cf. l'allusion de la strophe 36). Cet organe et le monde auquel il est ordonné sont représentés respectivement ici par la huppe et par le pays de Saba ou le Yémen, finalement par le Rocher d'émeraude. Le processus hiérurgique est une méditation active, prolongée, créatrice, prenant finalement le caractère d'un dialogue avec l'*alter ego (colloquium internum)* au « Sinaï

409. Voir les textes traduits dans notre livre *Terre céleste*, pp. 302-309.

410. Ms. Téhéran, Majlis, Fonds Tabataba'i, n° 1105.

411. Cf. Izad Gashasp, *Nûr 'Alî-Shâh*, Téhéran 1946, pp. 44 et 48. Mozaffar 'Alî-Shâh, *Kibrît-e ahmar* (La pierre philosophale), Téhéran 1956 (long poème décrivant les étapes mystiques en symboles alchimiques).

412. Cf. G. R. S. Mead, *The Mysteries of Mithra*, London 1907, pp. 47-48; *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, London 1919, p. 38.

412a. Cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch XVIII, 1950).

de son être »; le fruit en peut être désigné comme sublimation de la Pierre, volatilité, « ascension au Sinaï ».

Une autre illustration frappante. Dans la masse de matériaux alchimiques, arabes et persans, encore inédits, il nous arriva, il y a une vingtaine d'années, de découvrir un traité attribué au célèbre mystique al-Hallâj, traité très abstrus, heureusement suivi d'un commentaire attribué à Ghazâlî et intitulé « Dévoilement des mystères des paillettes d'or »[413]. Les deux attributions sont douteuses; elles ne changent rien au contenu des traités, et c'est cela qui nous importe ici. Dans la première partie de l'opuscule, et intervenant dans le même ordre, figurent certains des symboles mêmes du « Récit de l'exil occidental ». On y apprend comment la Pierre mystique est séparée de la Terre impure qui est le fils de Noé englouti par le déluge (cf. ici str. 16). Les phases de l'œuvre alchimique *(nigredo, albedo, rubedo)* sont annoncées dans le même ordre que dans le récit sohrawardien : la lacération du vaisseau, le passage par l'île de Gôg et de Mâgôg, le travail des génies avec le feu, jusques et y compris la même référence qorânique (18 : 98) que celle qui figure à la strophe 23 du « Récit de l'exil ». Zûl-Qarnayn (« à deux cornes », surnom sous lequel est traditionnellement désigné Alexandre) est ici le corps traité par le magistère alchimique : l'une de ses « cornes » ou pointes est la blancheur, l'Élixir lunaire; l'autre est la rougeur, l'Élixir solaire. « Lorsque tu sais cela de science certaine, dit notre texte, tu connais la résurrection des morts ». Quatre montagnes sont à gravir : celles de *Sâd* et de *Nûn* (deux lettres arabes « chiffrant » ici les Éléments), puis la montagne de Qâf, puis la montagne du Sinaï. Il y est aussi question du pays de la reine de Saba comme Terre sainte, où grandit le germe du « corps subtil » de la Résurrection. Tous ces rappels sont d'importance pour entendre les résonances diverses, nommément alchimiques, du symbolisme que Sohrawardî met en œuvre de son côté.

De la seconde partie du traité alchimique hallâjien ou pseudo-hallâjien, nous ne retiendrons ici que la mise en œuvre anthropologique. Il n'y a qu'un seul et même mystère, celui de l'*Anthrôpos*, en ce sens que le monde humano-divin, depuis le sommet de l'Unitude divine jusqu'au monde des Éléments sublunaires, symbolise, à chacun de ses niveaux, avec le monde alchimique de la Pierre. Il y a une réalité humaine mineure *(insânîyat soghrâ)* et une réalité humaine majeure *(Insânîyat kobrâ)*. L'humanité mineure, c'est l'aptitude à recevoir graduellement

413. *Kashf asrâr al-shodhûr*, Téhéran, coll. Javâd Kamâlian, majmu'a nº 5, fol. 78-92.

la gnose. Quant à l'humanité majeure, elle comporte deux degrés : 1) Un degré qui est la divinité mineure *(Ilâhîyat soghrâ)*, première participation théomorphique, aptitude à recevoir l'ensemble des Noms divins, ce qui alchimiquement est le moment de la lacération du vaisseau, la dissolution par l'Eau et le Feu, lorsque la Pierre devient apte à recevoir l'effusion de l'*Élixir lunaire*. 2) A son tour, ce degré annonce l'aptitude à recevoir l'*Élixir solaire*, lequel désigne alchimiquement la divinité ou la condition divine majeure *(Ilâhîyat kobrâ)*. Alors sont ouverts au double Adam (mineur et majeur) tous les trésors hiérosophiques et hiérurgiques[414], les trésors de la Lumière des Lumières, car « l'Élixir lunaire est lumière, et l'Élixir solaire est lumière sur lumière ». Mystère de la résurrection (*tu es ejus minera et de te extrahitur*, disait de son côté le *Rosarium philosophorum* en parlant de la Pierre), l'annonce de la transmutation alchimique est par essence une annonciation eschatologique. Eschatologie personnelle aussi est la rencontre de l'Ange au sommet du Sinaï, comme face à face avec le « Moi céleste ». C'est pourquoi le prologue du « Récit de l'exil » comporte, lui aussi, nous l'avons relevé, une allusion eschatologique.

Ayant éclairé la voie dans la mesure du possible, nous proposerons maintenant la traduction du « Récit de l'exil occidental », comme celle du récit précédent, sans plus y ajouter aucune note. C'est se conformer aux intentions de Sohrawardî que de laisser au lecteur de ce genre de récit quelque chose à faire...

3. - *Traduction du « Récit de l'exil occidental ».*

(Prélude). Lorsque j'eus pris connaissance du « Récit de Hayy ibn Yaqzân », malgré les admirables sentences spirituelles et les suggestions profondes qu'il contient, je le trouvai dépourvu de mises en lumières relatives à l'expérience suprême qui est le Grand Ébranlement (Qorân 79 : 34), gardé en trésor dans les Livres divins, confié en dépôt aux symboles des Sages, caché dans le « Récit de Salâmân et Absâl » que composa l'auteur du « Récit de Hayy ibn Yaqzân » (Avicenne). C'est le Secret sur lequel sont affermies les stations spirituelles des soufis et de ceux qui possèdent l'intuition visionnaire. Il n'y est point fait allusion dans le « Récit de Hayy ibn Yaqzân », hormis à la fin du livre, là où il est dit : « Il arrive que des Esseulés d'entre les humains émigrent vers Lui... » Alors j'ai voulu à mon tour en raconter

414. Les termes employés sont *al-ma'ârif al-qodsîya wa taqdîrât al-'ilm al-ilâhî*.

quelque chose sous forme d'un récit que j'ai intitulé « Récit de l'exil occidental », dédié à certains de nos nobles frères. — Pour ce qu'il en est de mon dessein, je m'en remets à Dieu.

I

1. *Début du récit*. Lorsque, étant parti de la région située au-delà du fleuve, j'eus entrepris, en compagnie de mon frère 'Âsim, le voyage pour le pays d'Occident, afin de donner la chasse à certains oiseaux des rivages de la Mer Verte,

2. Voici que nous tombâmes soudain dans « la ville dont les habitants sont des oppresseurs » (Qorân 4 : 77), je veux dire la ville de Qayrawân.

3. Lorsque ses habitants se furent aperçus de notre arrivée inopinée et eurent compris que nous étions des enfants du shaykh connu comme al-Hâdi ibn al-Khayr ke Yéménite,

4. Ils nous cernèrent, nous lièrent avec des chaînes et des carcans de fer, et nous jetèrent prisonniers dans un puits à la profondeur sans limite.

5. Mais il y avait, dominant le puits inoccupé que l'on avait peuplé de notre présence, un château élevé, fortifié de nombreuses tours.

6. Il nous fut dit : « Vous ne commettrez aucune faute, si, la nuit venue et vous étant dépouillés de vos vêtements, vous montez au château. Mais à la pointe du jour, il vous faudra absolument redescendre au fond du puits. »

7. Certes, au fond du puits, il y avait « des ténèbres s'entassant sur des ténèbres » (24 : 40). Lorsque nous étendions nos mains, c'est à peine si nous pouvions les voir (cf. 24 : 40).

8. Mais, pendant les heures de la nuit, nous montions au château, dominant alors l'immensité de l'espace, en regardant par une fenêtre. Fréquemment venaient à nous des colombes des forêts du Yémen, nous informant de l'état des choses dans la région interdite. Parfois aussi nous visitait un éclair du Yémen, dont la lueur en brillant du « côté droit » (cf. 28 : 30), du côté « oriental », nous informait des familles vivant dans le Najd. La brise parfumée des senteurs de l'*arak* suscitait en nous élan d'extase sur élan d'extase. Alors nous soupirions de désir et de nostalgie pour notre patrie.

9. Ainsi donc nous montions pendant la nuit et redescendions pendant le jour. Or, voici que pendant une nuit de pleine lune nous vîmes la huppe (cf. 27 : 20 ss.) entrer par la fenêtre et nous saluer. Dans son bec il y avait un message écrit, provenant « du côté droit de la vallée, dans la plaine bénie, du fond d'un buisson » (28 : 30).

10. Elle nous dit : « J'ai compris (27 : 22) quel est le moyen de vous délivrer, et je vous apporte à tous deux « du royaume de Saba des nouvelles certaines » (27 : 22). Tout est expliqué dans le message de votre père.

11. Nous prîmes connaissance du message. Voici ce qu'il contenait : « Ceci vous est adressé par al-Hâdî votre père. Au nom de Dieu le Miséricordieux, le Très-Miséricordieux. Nous soupirons après vous, mais vous n'éprouvez aucune nostalgie. Nous vous appelons, mais vous ne vous mettez pas en route. Nous vous faisons des signes, mais vous ne comprenez pas. »

12. Il me donnait ensuite dans le message les indications que voici : Toi, ô un tel, si tu veux te délivrer en même temps que ton frère, ne tardez pas à vous résoudre au voyage. Attachez-vous à notre câble, c'est-à-dire (aux nœuds du) Dragon du Ciel de la Lune au monde spirituel, lequel domine sur les plages de l'éclipse.

13. Lorsque tu seras arrivé à « la vallée des fourmis » (27 : 18), secoue le pan de ta robe et dis : « Gloire à Dieu qui m'a fait vivant après m'avoir fait mourir » (cf. 2 : 244 et 261). « C'est vers lui qu'est notre résurrection » (67 : 15). Ensuite fais périr tes gens.

14. Finis-en avec ta femme « car elle est de ceux qui restent en arrière » (15 : 60 et 29 : 31). « Avance là où tu en as reçu l'ordre » (cf. 15 : 65), « tandis que tout ce peuple sera mort, déraciné, lorsque viendra le matin » (15 : 66). Monte sur le navire et dis : « Au nom de Dieu, qu'il vogue et qu'il arrive au port ! » (11 : 43).

II

15. Dans la lettre était expliqué tout ce qui surviendrait en cours de route. La huppe prit les devants, et le soleil était en position juste au-dessus de nos têtes, lorsque nous arrivâmes à l'extrémité de l'ombre. Nous prîmes place dans le vaisseau, et il nous emporta « au milieu de vagues pareilles à des montagnes » (11 : 44). Notre projet était de gravir la montagne du Sinaï, afin de visiter l'oratoire de notre père.

16. Alors entre moi et mon fils, « les flots s'élevèrent », nous séparant, « et il fut parmi les engloutis » (11 : 45).

17. Je compris ainsi que pour mon peuple, le temps de l'accomplissement de la menace le concernant était le matin. « Le matin n'est-il pas proche ? » (11 : 83).

18. Et je sus que « la ville qui se livrait à des turpitudes » (21 : 74) serait renversée « de fond en comble » (11 : 84), et qu'il pleuvrait « sur elle des briques de terre cuite » (11 : 84).

19. Lorsque nous arrivâmes à un endroit où les flots s'entre-choquaient et où roulaient les eaux, je pris la nourrice qui m'avait allaité et je la jetai dans la mer.

20. Mais nous voyagions sur un navire « fait de planches et de clous » (54 : 13). Aussi nous l'endommageâmes volontairement (cf. 18 : 78) par crainte d'un roi qui derrière nous « s'emparait de tout navire par la force » (18 : 78).

21. Et « le navire tout chargé » (l'arche, 26 : 119) nous fit passer par l'île de Gôg et de Mâgôg (cf. 18 : 93 ss.), du côté gauche de la montagne al-Jûdî (cf. 11 : 46).

22. Or, il y avait avec moi des génies qui travaillaient à mon service, et j'avais à ma disposition la source du cuivre en fusion. Je dis aux génies : « Soufflez sur le fer jusqu'à ce qu'il devienne comme le feu » (et que je jette sur lui le cuivre en fusion, 18 : 95). Ensuite je dressai une barrière, de sorte que je fus séparé de Gôg et de Mâgôg (cf. 18 : 94).

23. Alors fut *vraiment* réalisé pour moi que « la promesse de ton Seigneur est vraie » (18 : 98).

24. Je vis en cours de route les puits de 'Ad et de Thamoud ; je parcourus la région, « elle était ruinée et effondrée » (2 : 261 et 22 : 44).

25. Alors je pris les deux fardeaux avec les sphères et les plaçai en compagnie des génies dans un flacon que j'avais fabriqué en lui donnant une forme ronde, et sur lequel il y avait des lignes dessinant comme des cercles.

26. Je coupai les courants d'eau vive depuis le milieu du ciel.

27. Lorsque l'eau eut cessé de couler au moulin, l'édifice s'effondra, et l'air s'échappa vers l'air.

28. Je lançai la Sphère des Sphères contre les cieux, de sorte qu'elle broyât le soleil, la lune et les étoiles.

29. Alors je m'échappai des quatorze cercueils et des dix tombes, d'où ressuscite l'ombre de Dieu, de sorte qu'elle est « attirée peu à peu » (25 : 48) vers le monde hiératique, après que « le soleil lui a été donné pour guide » (25 : 47).

30. Je trouvai le chemin de Dieu. Alors je compris : « Ceci est mon chemin, c'est le droit chemin » (6 : 154).

31. Quant à ma sœur, voici que pendant la nuit elle fut « enveloppée dans le châtiment divin » (12 : 107); alors elle resta enténébrée dans une fraction de la nuit, après fièvre et cauchemar allant jusqu'à l'état de prostration complète.

32. Je vis une lampe dans laquelle il y avait de l'huile; il en jaillissait une lumière qui se propageait dans les différentes parties de la maison. Là même la niche de la lampe s'allumait et les habitants s'embrasaient sous l'effet de la lumière du soleil se levant sur eux.

33. Je plaçai la lampe dans la bouche d'un Dragon qui habitait dans le château de la Roue hydraulique; au-dessous se trouvait certaine Mer Rouge; au-dessus il y avait des astres dont personne ne connaît les lieux d'irradiation hormis leur Créateur et « ceux qui ont une ferme expérience dans la Connaissance » (3 : 5).

34. Je constatai que le Lion et le Taureau avaient tous deux disparu; le Sagittaire et le Cancer s'étaient involués tous deux dans le pliage opéré par la rotation des Sphères. La Balance resta en équilibre lorsque l'Étoile du Yémen (Sohayl, Canope) se leva d'au-delà certains nuages ténus, composés de ce que tissent les araignées des angles du Monde élémentaire dans le monde de la génération et de la dissolution.

35. Il y avait encore avec nous un mouton; nous l'abandonnâmes dans le désert, où les tremblements de terre le firent périr, tandis que la foudre tombait sur lui.

36. Alors, quand toute la distance eut été parcourue, que le chemin eut pris fin, tandis que « bouillonnait la fournaise » (*al-tannûr*, l' « athanor », 11 : 42 et 23 : 27) dans la forme conique (du cœur), je vis les corps célestes; je me conjoignis à eux et perçus leur musique et leurs mélodies. Je m'initiai à leur récital; les sons en frappaient mon oreille à la façon du vrombissement produit par une chaîne que l'on aurait tirée le long d'un dur rocher. Mes muscles étaient sur le point de se déchirer, mes articulations sur le point de se rompre, tant était vif le plaisir que j'éprouvais. Et la chose n'a cessé de se répéter en moi, jusqu'à ce que la blanche nuée finisse par se dissiper et que la membrane soit déchirée.

III

37. Je sortis des grottes et des cavernes, et j'en finis avec les vestibules : je me dirigeai droit vers la Source de la Vie. Voici que j'aperçus le Grand Rocher à la cime d'un mont semblable à la Sublime Montagne. J'interrogeai les poissons qui étaient rassemblés en la Source de la Vie, jouissant du calme et de la douceur à l'ombre de la Cime sublime. « Cette haute montagne, demandai-je, quelle est-elle donc? Et qu'est-ce que ce Grand Rocher? »

38. Alors l'un des poissons « choisit pour son chemin dans la mer un certain courant » (18 : 60). Il me dit : « Cela, c'est ce que tu désiras si ardemment; cette montagne est le mont Sinaï, et ce Rocher est l'oratoire de ton père. — Mais ces poissons, dis-je, qui sont-ils? — Ce sont les semblables à toi-même. Vous êtes les fils d'un même père. Épreuve pareille à la tienne les avait frappés. Ce sont tes frères. »

39. Lorsque j'eus entendu cette réponse, et en ayant éprouvé la vérité, je les embrassai. Je me réjouis de les voir comme ils se réjouirent de me voir. Puis je fis l'ascension de la montagne. Et voici que j'aperçus notre père à la façon d'un Grand Sage, si grand que les Cieux et la Terre étaient près de se fendre sous l'épiphanie de sa lumière. Je restai ébahi, stupéfait. Je m'avançai vers lui, et voici que le premier, il me salua. Je m'inclinai devant lui jusqu'à terre, et j'étais pour ainsi dire anéanti dans la lumière qu'il irradiait.

40. Je pleurai un moment, puis je lui dis ma plainte au sujet de la prison de Qayrawân. Il me dit : « Courage! Maintenant, tu es sauvé. Cependant, il faut absolument que tu retournes à la prison occidentale, car les entraves, tu ne t'en es pas encore complètement dépouillé ». Lorsque j'entendis ces mots, ma raison s'envola. Je gémis, je criai comme crie quelqu'un qui est sur le point de périr, et je le suppliai.

41. Il me dit : « Que tu y retournes, c'est inéluctable pour le moment. Cependant je vais t'annoncer deux bonnes nouvelles. La première, c'est qu'une fois retourné à la prison, il te sera possible de revenir de nouveau vers nous et de monter facilement jusqu'à notre paradis, quand tu le voudras. La seconde, c'est que tu finiras par être délivré totalement; tu viendras te joindre à nous, abandonnant complètement et pour toujours le pays occidental ».

42. Ses paroles me remplirent d'allégresse. Il me dit encore : « Sache que cette montagne est le mont Sinaï (23 : 20, *Tûr Saynâ'*); mais au-dessus de celle-ci, il y a une autre montagne : le Sinaï (95 : 2, *Tûr Sînîna*) de celui qui est mon père et ton aïeul, celui envers qui mon rapport n'est pas autre que ton propre rapport envers moi.

43. « Et nous avons encore d'autres aïeux, notre ascendance aboutissant finalement à un roi qui est le Suprême Aïeul, sans avoir lui-même ni aïeul ni père. Nous sommes ses serviteurs; nous lui devons notre lumière; nous empruntons notre feu à son feu. Il possède la beauté la plus imposante de toutes les beautés, la majesté la plus sublime, la lumière la plus subjugante. Il est au-dessus de l'Au-dessus. Il est Lumière de la Lumière et au-dessus de la Lumière, de toute éternité et pour toute éternité. Il est celui qui s'épiphanise à toute chose « et toute chose va périssante hormis sa Face » (28 : 88).

44. *Postlude*. C'est de moi qu'il s'agit dans ce Récit, car je suis passé par la catastrophe. De l'espace supérieur je suis tombé dans l'abîme de l'Enfer, parmi des gens qui ne sont pas des *croyants;* je suis retenu prisonnier dans le pays d'Occident.

Pourtant je continue d'éprouver certaine douceur que je suis incapable de décrire. J'ai sangloté, j'ai imploré, j'ai soupiré de regret sur cette séparation. Cette détente passagère fut un de ces songes qui rapidement s'effacent.

45. Sauve-nous, ô mon Dieu! de la prison de la Nature et des entraves de la Matière. « Et dis : Gloire à Dieu! Il vous manifestera ses Signes, alors vous les reconnaîtrez. Ton Seigneur n'est pas inattentif à ce que vous faites » (27 : 95). « Dis : Gloire à Dieu! Pourtant la plupart d'entre eux sont des inconscients » (31 : 24).

4. - *Le gnostique à la rencontre de l'Ange*

I. *Qui est l'Ange personnel?* Quiconque aura lu, voire médité attentivement, ce récit de Sohrawardî, aura pu y retrouver et y vérifier progressivement tous les thèmes que nous avions analysés au début du présent chapitre comme constituant l' « histoire du gnostique ». Le thème du *soi* impliqué comme « réalité objective » dans la connaissance de *soi*, dans l'acte du sujet se connaissant soi-même, a trouvé sa résolution finale (au sens musical du mot) dans la rencontre de l'Ange au Sinaï mystique. Plus exactement dit, le *soi* nous apparaît dès lors, en tant que notre moi essentiel et authentique, comme *moi* à la seconde personne, *alter ego*, si réel que le moi terrestre qui en est le reflet, l'image exilée, entre en dialogue avec lui. Qu'il soit l'archétype éternel du gnostique, qu'il lui révèle son origine, ce qu'il était avant d'être manifesté, projeté et exilé en ce monde-ci, que pour le retrouver, se conjoindre de nouveau à lui, il faille au gnostique cette quête de la connaissance de soi dont le récit de Sohrawardî vient de nous figurer les étapes jusqu'au passage par la Source de la Vie, c'est ce qu'attestent les déclarations de l'Ange au gnostique qui est son « enfant », de même que l'Ange est lui-même l' « enfant » de l'Ange qui le précède. Les termes les plus caractéristiques qui le désignent dans la gnose islamique en général, sont les équivalents des termes usités pour l'Ange dans la gnose tout court [415] : l'homme essentiel, réel *(al-insân al-haqîqî = ho ontôs anthrôpos)*, l'homme parfait *(al-insân al-kâmil = anthrôpos teleios)*, Nature Parfaite, moi-lumière, homme de lumière *(shakhs nûrânî)* etc. Nous avons rappelé déjà la très proche affinité entre la forme de lumière qui se conjoint à l'initié ismaélien et le moi-lumière

415. Cf. H.-C. Puech, in *Annuaire du Collège de France*, 63e année, Paris 1963, p. 200.

dans la gnose manichéenne [416]. Bref, ce à quoi nous sommes reconduits, par de multiples aspects et variantes, c'est à une notion de l'Ange fort proche de l'*angelos* de la gnose valentinienne, l'Ange dont « nous sommes une portion », de même que l'Ange au Sinaï, dans le « Récit de l'exil » contient le gnostique qui est son enfant, et est lui-même contenu dans l'Ange qui le précède. L'Ange, en tant que contrepartie céleste du gnostique, en exprime l'être intégral, l'être en plénitude, le *plérôme*.

Un commentaire amplifiant le cycle de tous les récits sohrawardiens pourrait être axé autour de ce thème. Mais voici justement que les variantes sur ce thème dans l'œuvre de Sohrawardî comportent une dernière difficulté que l'on ne saurait passer sous silence. Sans un dernier approfondissement, nous laisserions inachevé ce thème de l'Ange dans la gnose *ishrâqî*. Cette difficulté, on peut la formuler ainsi. Nous avons lu ci-dessus (chap. III, 5) le très beau psaume que Sohrawardî a dédié à sa « Nature Parfaite », qu'il salue comme son Ange personnel, et il s'adresse à cet Ange comme à celui qui, au niveau du monde spirituel, est à la fois son « père » et son « enfant ». On pense d'emblée ici à la qualification de Fâtima, le fille du Prophète, saluée comme « mère de son père » *(Omm abî-hâ)*. L'âme du gnostique serait donc, elle aussi, la « mère » de celui dont, en sa réalité spirituelle de lumière, elle est l' « enfant ». D'autre part, nous venons de lire l'initiation que l'exilé reçoit lors de la rencontre de l'Ange au Sinaï mystique. Nous avons reconnu *qui* est cet Ange. Le gnostique le désigne ici comme son « père », mais non pas comme étant simultanément son « enfant ». Les commentateurs de Sohrawardî se sont trouvés en face de la difficulté, sans la résoudre. C'est ainsi que, tour à tour, Dawwânî tend à identifier l'ange Gabriel qui est l'Ange de l'espèce humaine *(rabb al-nû')* avec la Nature Parfaite de la vision d'Hermès et du psaume de Sohrawardî, tandis que Maybodî, élève du même Dawwânî, tend inversement à élever cette Nature Parfaite au rang de l'Ange-archétype en personne. A vrai dire ils ne semblent pas même se poser de question, en opérant cette convergence par progression inverse, et il y a lieu d'essayer de voir pourquoi. C'est qu'il ne s'agit pas d'un dilemme comme peuvent en présenter les concepts logiques, et il faut éviter ici toute pesanteur dialectique. Cependant on ne peut éviter la question : faut-il diversifier la Nature Parfaite du gnostique et l'Ange de l'humanité ? Si oui, si sous les traits de la Nature Parfaite c'est bien l'Ange personnel qui se manifeste, qu'en est-il simultanément du rapport de l'âme indivi-

416. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *forme de lumière*.

duelle, d'une part avec la Nature Parfaite qui en est l'Ange personnel, et d'autre part avec l'Ange au Sinaï mystique comme Ange de l'humanité? Ce qui revient à se demander quel est le rapport de la dyade constituée par la Nature Parfaite et le moi terrestre, dont elle est l'Ange, avec l'ange archétype de l'Homme ou de la réalité humaine?

Il semble que Sohrawardî nous offre lui-même les éléments d'une réponse. Si nous associons aux textes où il nous explique la nature de l'ange Gabriel comme Ange de l'humanité, les textes qui chez lui portent l'empreinte hermétiste et les textes mêmes de la tradition hermétiste concernant la Nature Parfaite, nous voyons se dégager une notion cohérente. A écouter attentivement les « bruissements des ailes de Gabriel » dans le récit d'initiation qui porte ce titre, on constate comment Sohrawardî conduit l'angélologie avicennienne à éclore en sa forme *ishrâqî* et, ce faisant, dégage le symbole même de la bi-unité (les deux ailes de l'Ange) constituée par la Nature Parfaite comme moi-lumière et par l'âme ou le moi terrestre enténébré. Leur bi-unité est l' « icône » de l'Ange-archétype; celui-ci est l'Ange de leur bi-unité, parce que de son aile droite et de son aile gauche procèdent respectivement *Noûs* et *Psyché*, *'aql* et *nafs*, Nature Parfaite et âme terrestre; il est l'ange de leur syzygie, de leur bi-unité, comme la Nature Parfaite est l'ange du moi terrestre (on se rappellera ici la suprême vision d'Esfandyâr mourant : les deux ailes de Sîmorgh).

Lors donc que l'on parle ici de l' « ange », il ne s'agit pas de la simple représentation d'un ange tutélaire, mais de la notion gnostique d'un « moi céleste » appartenant au monde de l'Ange. Ou mieux dit : la manière dont s'exprime Sohrawardî confirme que l'idée de l'ange tutélaire dérive de la représentation d'un Double céleste [417]. On peut encore dire ceci : « L'Ange-esprit est tombé et a été emprisonné. C'est cet ange qui est l'âme de l'homme. Un élément divin est donc dans l'homme et un autre en dehors de lui. A l'origine ils formaient une unité que la chute a dissociée. En raison de cette unité originelle une partie peut désigner l'autre [418]. » Précisément, la Nature Parfaite étant à la fois le « père » et l' « enfant », il arrivera qu'Hermès soit finalement invoqué comme la Nature Parfaite elle-même. C'est à comprendre ce rapport convertible que nous achemine la conjonction de la tradition angélologique avicennienne et de la tradi-

417. Cf. Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 3. Auflage, München 1954, pp. 319-321. Hans Söderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala 1949, pp. 209 ss.

418. H. Söderberg, *ibid.*, pp. 128-129 et 129, n. 1.

tion hermétiste chez Sohrawardî. Ces textes réunissent tous les éléments d'une anthropologie qui a pour source et fondement l'angélologie; il s'agit plus profondément encore d'une structure de l'être, d'une ontologie, de laquelle éclôt cette structure dyadique que nous retrouvons dans toutes les gnoses apparentées; nous évoquerons pour finir son aspect dans le mandéisme, le mazdéisme, la manichéisme.

II. *La « Nature Parfaite » comme notion hermétiste de l'Ange personnel.* Dans le récit du « Bruissement » l'angélologie présente trois hiérarchies comme dans l'angélologie avicennienne, mais le *shaykh al-Ishrâq* préfère employer le terme de *Kalimât*, «Paroles», «Verbes» (le grec *Logoi*[419]). Il y a les Verbes majeurs ou parfaits; ce sont les pures Intelligences chérubiniques *(Angeli intellectuales)*, dont la dixième est Gabriel; c'est l'Esprit-Saint envoyé à Maryam, l'ange de la Révélation communiquée aux prophètes et en qui les philosophes reconnaissent leur Intelligence agente; finalement, c'est l'ange que l'exilé rencontre au Sinaï mystique. Il y a les Verbes intermédiaires; c'est la hiérarchie des anges moteurs des Sphères *(Angeli caelestes)*. Il y a enfin les Verbes mineurs, les âmes-lumière. « J'ai créé de ma lumière ceux que brûle le désir », est-il dit. Cette Lumière, c'est l'Esprit-Saint, Gabriel l'archange.

Maintenant, cet archange se montre dans le récit comme pourvu de deux ailes (d'autres en ont davantage) : l'aile droite qui est de lumière pure, l'aile gauche qui n'est nullement la Ténèbre ahrimanienne, mais qui est « empreinte d'un brunissement rougeâtre » semblable à celui que présente la surface de la Lune en certaines de ses phases (que l'on pense de nouveau ici à l'explication de l'archange « empourpré » référant au rougeoiement du crépuscule). Il nous est dit que l'archange a en effet deux aspects, deux « dimensions » intelligibles : quant à son acte d'exister par son Principe, son être est nécessaire, sans aucune part de non-être. C'est ce qu'indique l'aile droite de lumière absolue. Mais quant à son essence, sa quiddité, ce qu'il est par soi-même, il est contingent, recèle une part de non-être virtuel; c'est ce qu'indique l'aile gauche, d'une obscurité rougeoyante. Chez Avicenne, chaque Intelligence ou archange comporte une triple « dimension » intelligible correspondant à un acte de triple contemplation (contemplation de son Principe, de son être nécessité par son Principe, de son être purement possible en soi-même), d'où procèdent respectivement une

419. Cf. *Bruissement*... pp. 76-81.

nouvelle Intelligence, une Ame et un ciel de matière subtile [420].

Ici ne sont retenues que deux « dimensions », telles qu'elles existent chez l'archange Gabriel, Dixième de la hiérarchie des Verbes parfaits. Ces deux dimensions existent aussi chez les Intelligences qui le précèdent (ceux que l'ange du Sinaï désigne au visionnaire comme occupant d'autres Sinaïs au-dessus de lui). Ce sont les deux « dimensions » desquelles procèdent respectivement chaque fois une nouvelle Intelligence *('aql)* et une nouvelle Âme *(nafs)*, un *Noûs* et une *Psyché*. Mais lorsque la procession de l'être arrive au niveau du dixième archange, elle éclate, pour ainsi dire, en une multiplicité, celle des intelligences et âmes humaines. La perception visionnaire de Sohrawardî accentue l'aspect dramatique et sotériologique de cette angélologie. L'ange Gabriel étant l'ange-archétype de l'humanité, ses « deux ailes » typifient la structure dyadique de l'être humain, du moins celle du gnostique, dyade dont l'aventure terrestre a séparé les membres. De son aile droite procède le *Noûs*, la Nature Parfaite. De son aile gauche l'âme qui descend, immergée dans le monde inférieur. Les deux ailes *jumelées* typifient bien le « jumeau céleste » dont parle la gnose manichéenne, et le « jumeau terrestre », et par là même le rapport entre l'ange déchu et sa contrepartie céleste, l'ange de lumière qui est le messager et le sauveur, celui que son « jumeau » terrestre connaît ou reconnaît, lorsqu'il se connaît soi-même.

On pourrait parler ici du « couple sophianique », puisque l'Ange Intelligence agente fut salué par certains « Fidèles d'amour » comme *Madonna Intelligenza* (Sophia céleste), et que l'image présentée ainsi par l'Ange, c'est l'unité reconstituée du couple sophianique. Ses deux ailes sont l'image, l' « icône », du couple Noûs-Psyché, de même que ce couple est son image. Il y a autant d'images de Gabriel que de couples *noûs-psyché*. Là-même, la *vision imaginale* introduit l'élément dramaturgique. Reconstituer ce couple, c'est faire disparaître l' « ombre rougeâtre » qui ternit l'aile gauche, car chaque fois que le moi exilé retrouve sa Nature Parfaite, il retrouve son être de lumière, ce qu'il était à l'origine. Les deux ailes sont alors deux ailes de lumière, s'irradiant et se réfléchissant l'une l'autre. Ainsi s'accomplit ce « retour de l'Ange » dont la dramaturgie ismaélienne a, de son côté, formulé avec tant de profondeur l'origine et la finalité [421].

Tout cela très brièvement dit, nous permet de saisir comment

420. Cf. notre *Avicenne*, t. I, pp. 70 ss.

421. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. « Intelligence (la IIIe), devenue la Xe ».

la gnose *ishrâqî* peut mettre en œuvre un schéma d'origine avicennienne et le conjuguer avec une tradition gnostique tout autre, celle de l'hermétisme, pour formuler ce qu'elle a à dire. Nous trouverions déjà la transition indiquée chez un philosophe antérieur à Sohrawardî, Abû'l-Barakât Baghdâdî (ob. vers 560/1164), qui a spécialement médité le thème de l'Intelligence agente. Pourquoi n'y en aurait-il qu'une seule pour toute l'humanité, comme l'ont professé les philosophes avicenniens (et comme le professent, tout en l'entendant différemment, les averroïstes) ? La réponse sera différente, selon que l'on professe que les âmes humaines sont toutes identiques quant à l'espèce et quant à la quiddité, ou bien que chacune diffère spécifiquement d'une autre, ou bien enfin qu'elles sont groupées en familles spirituelles constituant autant d'espèces différentes. Dans le deuxième et dans le troisième cas, on est conduit à admettre une pluralité d'Intelligences agentes. « C'est pourquoi, écrit Abû'l-Barakât, les anciens Sages... initiés aux choses que ne perçoivent pas les facultés sensibles, professaient que pour chaque âme individuelle, ou peut-être pour plusieurs ensemble ayant même nature et même affinité, il y a un être du monde spirituel qui tout au long de leur existence assume envers cette âme et ce groupe d'âmes une sollicitude et une tendresse spéciales; c'est lui qui les initie à la connaissance, les protège, les guide, les défend, les réconforte, les fait triompher, et c'est cet être qu'ils appelaient la *Nature Parfaite*. Et c'est cet ami, ce défenseur et protecteur, qu'en langage théologique on appelle l'*Ange*. » Enfin cette autre déclaration, si chargée d'implications spirituelles : « Certaines âmes n'apprennent rien que de maîtres humains; d'autres ont tout appris de guides invisibles connus d'elles seules [422]. »

Ce texte remarquable nous ménage donc d'ores et déjà la transition : l'Intelligence agente des philosophes devient l'Ange personnel du gnostique, et cet Ange est ce que l'hermétisme désigne comme Nature Parfaite *(al-Tibâ' al-tamm)*. C'est exactement ce qu'accomplit de son côté la démarche mentale de Sohrawardî, et toute sa spiritualité va en porter l'empreinte. Au lieu d'un rapport collectif et anonyme entre tous les hommes et une Intelligence agente unique pour tous, la Nature Parfaite détermine l'individuation du rapport de chaque gnostique avec *son* Ange; leur bi-unité constitue leur être en plénitude, leur propre plérôme. De ce point de vue les textes hermétistes de

422. Cf. notre *Avicenne*, t. I, pp. 102-106; notre livre sur *L'homme de lumière*, pp. 38-39.

Sohrawardî et les textes hermétistes de la tradition islamique se confirment mutuellement.

Nous ne pensons pas seulement ici aux textes où Sohrawardî exalte Hermès au rang de « père des Sages », mais aux textes dans lesquels Hermès apparaît comme le héros de l'extase eschatologique, celui à qui est révélé le secret de la Nature Parfaite. Presque tous ces textes ont déjà été cités au cours de ce livre. Rappelons-les : il y a tout d'abord l'évocation de la vision au cours de laquelle Hermès interroge la mystérieuse et belle entité de lumière qui se manifeste à lui : « Qui es-tu ? lui demande-t-il. Je suis ta Nature Parfaite [423]. » C'est un texte auquel se sont référés ensuite tous les *Ishrâqîyûn*. Ailleurs, c'est le récit de l'extase d'Hermès, la nuit, dans le Temple de la lumière (*supra* chap. II, 3 et chap. IV, 2), et dont nous avons relevé certaine correspondance avec le « Récit de l'exil » : le « soleil de minuit » (le plein jour de l'Imagination spirituelle dans la nuit des sens), l'écroulement de la « cité des oppresseurs ». Hermès s'écrie : « Sauve-moi, toi qui es mon *père* », et il entend cette réponse : « Agrippe-toi au câble du rayon de lumière et monte jusqu'aux créneaux du Trône. » Il monte et voici que sous ses pieds il y avait une Terre, et (au-dessus de lui) il y avait un Ciel (Terre et Ciel du monde du *Malakût*) [424]. Précédemment nous avons cité tout au long le très beau psaume dans lequel Sohrawardî invoque sa Nature Parfaite comme étant à la fois son « père » et son « enfant » (*supra* chap. III, 5). Ailleurs, dans un texte encore inédit, le « Psaume du grand testament », il s'écrie : « J'ai emprunté leurs feux aux météores et j'en ai embrasé le rivage. J'ai mis en fuite les troupes des démons, afin qu'ils ne me voient pas montant vers les cohortes de lumière. J'ai invoqué *mon père* en disant : O Ange de la théurgie parfaite! toi, le Proche de Dieu, toi le Très Noble! Prends-moi vers toi, afin que mon être se dilate à l'égal d'une splendeur de la Lumière divine. » Et après une sorte de pèlerinage mystique visitant de hauteur en hauteur les temples de l'invisible, il conclut : « Tel est l'impératif divin, conformément auquel a été gravé le hiérogramme d'Hermès [425]. »

Groupons maintenant quatre textes de la tradition hermétiste en langue arabe, où il est fait mention de la Nature Parfaite. Deux témoignages d'abord, l'un attribué à Hermès en personne, l'autre à Socrate. Ensuite deux invocations. Tous ces textes figurent dans un célèbre ouvrage de théurgie connu en

423. *Motârahât*, § 193, in *Op. metaph. I*, p. 464.
424. *Talwîhât*, § 83, *ibid.*, p. 108.
425. *Wârid al-wasiyat al-kobrâ*, cf. *Prolégomènes I*, p. 17.

latin sous le nom de *Picatrix* (déformation du nom d'Hippocrate), et dont l'original arabe porte le titre de *Ghâyat al-Hakîm* (le But du Sage); il a été attribué indûment à un savant et mathématicien d'Espagne, Abû'l-Qâsim Maslama de Madrid (Majrîtî) qui vivait au IVe/Xe siècle. On y trouve une longue citation d'un certain livre *al-Istamakhîs* dans lequel Aristote est censé prodiguer ses conseils à Alexandre, et l'instruire de la manière dont il convient d'invoquer la Nature Parfaite et de la prier d'apparaître. Le texte mentionne en détail la célèbre vision à laquelle, après Sohrawardî, ont inlassablement référé les *Ishrâqîyûn*. On apprend que la Nature Parfaite est « le secret caché dans la philosophie même », et que les philosophes n'ont cru pouvoir révéler qu'à ceux de leurs disciples qui étaient parvenus au degré de la sagesse. Elle est une entité spirituelle *(rûhânîya)* à laquelle les philosophes participent à des degrés divers et qu'ils ont nommée de différents noms (si déformés par l'écriture arabe que l'on n'en peut proposer encore aucune identification motivée).

« Et voici, est-il dit, ce que rapporte Hermès : Lorsque je voulus mettre au jour la science du mystère et de la modalité de la Création, je rencontrai une voûte souterraine obscure, remplie de ténèbres et de vents. Je n'y voyais rien à cause de l'obscurité, et ne pouvais y maintenir de lampe à cause de la violence des vents. Alors se montra à moi pendant mon sommeil un être dont l'aspect était d'une très grande beauté. Il me dit : Prends une lumière et place-la dans un verre qui la protège du vent; alors elle t'éclairera malgré eux. Entre ensuite dans la chambre souterraine; creuse en son centre, et en extrais certaine image théurgique confectionnée selon les règles de l'Art. Lorsque tu auras extrait cette image, cesseront les vents de ce souterrain. Creuse alors aux quatre coins de celui-ci : tu mettras au jour la science des mystères de la Création, des causes de la Nature, des origines et des modalités des choses. Alors je lui dis : Qui donc es-tu, toi là ? Il me répondit : Je suis ta *Nature Parfaite*. Si tu veux me voir, appelle-moi par mon nom [426]. »

Ce récit que devait s'approprier aussi Balînâs-Apollonios de Tyane, dans le livre arabe qui lui est attribué [427], présente tous les thèmes caractéristiques du récit d'initiation visionnaire ·

426. Pseudo-Magrîtî, *Das Ziel des Weisen* I. Arabischer Text, hrsgb. v. Hellmut Ritter, Leipzig 1933, pp. 187-188; « *Picatrix* », *Das Ziel des Weisen* von Pseudo-Magrîtî, transl. into German by H. Ritter and M. Plessner, London 1962, pp. 198-199. Sur le *Kitâb al-Istamâkhîs*, écrit hermétique pseudo-aristotélicien qui n'est connu qu'en arabe et qui est conservé dans un manuscrit de la Bodléienne (Cat. Uri, nº 515), voir *ibid.*, p. 198, n. 2.

427. Cf. Julius Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926, pp. 132 ss.

descente dans les profondeurs de la Psyché obscure, la clarté de la lampe-conscience suffisant à « rompre le charme »; les secrets de la Création découverts aux sources mêmes des projections de l'âme configurant son univers, — le tout s'accomplissant sous l'inspiration du *Noûs*, c'est-à-dire de la Nature Parfaite ou de l'Ange. Pour la typologie de ces récits (découverte d'un livre de révélation dans une chambre souterraine, ou bien vision accompagnée d'une initiation orale [428]) on pensera aux exordes des récits sohrawardiens comme au prologue du « Poimandrès » du *Corpus hermeticum;* au « Pasteur d'hermas » aussi bien qu'à l'initiation de Zoroastre près de l'*Agathos Daimôn*, telle que la mentionne la scholie sur le premier *Alcibiade* [429], comme enfin à la vision de Kay Khosraw, telle que nous l'avons trouvée commentée par Sohrawardî. Le *Noûs*, l'ange ou la Nature Parfaite, suscite dans l'âme consciente une succession d'images (pouvant être celles d'un voyage mental), dans lesquelles l'âme, comme Hermès ayant mis le flambeau dans un verre, contemple la forme-archétype qui dès l'origine était déjà là.

Que l'Ange ou la Nature Parfaite ait ce pouvoir et cette prérogative, c'est bien ce que nous dévoile un second témoignage, attribué cette fois à Socrate, mais qui, à son tour, en appelle au témoignage d'Hermès. « Le sage Socrate, est-il dit, déclara : On appelle la Nature Parfaite le *soleil du philosophe*, sa *racine* et son *rameau*. On demandait à Hermès : Comment arrive-t-on à connaître la sagesse ? (var : comment y participe-t-on ? comment la fait-on descendre ici-bas ?) Il répondit : Par la Nature Parfaite. On lui demanda : quelle est la racine de la sagesse ? Il répondit : la Nature Parfaite. On lui demanda : quelle est la clef de la sagesse ? Il répondit : la Nature Parfaite. On lui demanda alors : qu'est-ce donc que la Nature Parfaite ? Il répondit : c'est l'entité spirituelle (ou céleste, l'Ange, *rûhânîya*) du philosophe, celle qui est conjointe à son astre, celle qui le gouverne, lui ouvre les verrous de la sagesse, lui enseigne ce qui lui est difficile, lui révèle ce qui est juste, lui suggère quelles sont les clefs des portes, pendant le sommeil comme à l'état de veille [430]. »

428. Cf. R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, p. 113.

429. Cité in A. V. W. Jackson, *Zoroaster, the Prophet of ancient Iran*, New York 1938, Appendice V, p. 231.

430. Pseudo-Magrîtî, *op. cit.*, texte arabe, p. 194; trad. allemande, p. 205. La qualification donnée à la Nature Parfaite comme « racine et rameau du philosophe » correspond parfaitement à celle que lui donne Sohrawardî dans le psaume où il la salue comme étant à la fois, au sens spirituel, son « père » et son « enfant », cf. *supra* chap. III, 5 et p. 138, n. 220.

Il serait superflu d'observer que toute interprétation de la Nature Parfaite la réduisant à une allégorie ou à une métaphore serait un complet non-sens. Sa personne subtile, sa beauté, sa lumière, en font une apparition précise. Et surtout on n'invoque pas avec tant de ferveur, on ne reconnaît pas une telle prérogative et l'on n'attend pas une telle révélation de ce qui serait éprouvé comme une allégorie. Les deux textes cités ci-dessus encadrent fort bien ceux de Sohrawardî. La ferveur que montre le *shaykh al-Ishrâq* dans son psaume à la Nature Parfaite, nous la retrouvons dans l'entretien entre Hermès et sa Nature Parfaite que nous rapporte encore l'ouvrage arabe du pseudo-Majrîtî, à savoir l'entretien où la Nature Parfaite enseigne elle-même à Hermès comment la prier et l'invoquer. Loin qu'il s'agisse d'une figuration théorique, nous voyons la piété envers l'Ange se développer en une liturgie dont la récurrence (au moins deux fois par an) en assure la perpétuelle présence. C'est en quelque sorte la célébration intime d'une religion toute personnelle, comportant son cérémonial propre dans le secret d'un oratoire individuel (préparation de nourritures mystiques, sorte de communion finale). Voici la partie centrale de cette liturgie s'adressant aux quatre Natures visualisées comme hypostases de la Nature Parfaite (semblablement aux quatre archanges du Trône cosmique) : « Je vous invoque, ô puissants et sublimes Anges spirituels qui êtes la sagesse des sages, la sagacité des pénétrants, la science des savants. Exaucez-moi; apparaissez-moi; rapprochez-moi de votre magistère, guidez-moi par votre sagesse, protégez-moi par votre force. Apprenez-moi à comprendre ce que je ne comprends pas, à savoir ce que je ne sais pas, à voir ce que je ne vois pas. Détournez de moi les dommages qui se dissimulent dans l'ignorance, l'oubli et la dureté de cœur, afin de me faire atteindre au rang des anciens Sages dans le cœur desquels la sagesse, la pénétration, la vigilance, le discernement et la compréhension avaient élu leur demeure. Habitez, vous aussi, dans mon cœur, et ne vous séparez pas de moi [431]. »

Plus loin, au cours du chapitre consacré à l'exposé des liturgies astrales pratiquées par les Sabéens de Harran, nous lisons une seconde invocation. Fait étrange et caractéristique, elle s'adresse cette fois à Hermès pour lui demander le don d'une énergie de sa propre Nature Parfaite, et en reprenant, terme pour terme, une partie de l'invocation que la Nature Parfaite avait enseignée à Hermès à lui adresser à elle-même. Voici cette invocation s'adressant à Hermès : « Tu es si caché que l'on ne connaît pas ta nature, tu es si subtil que tu ne peux être défini

431. *Ibid.*, texte arabe, pp. 189-190; trad. allemande, pp. 200-201.

par aucune qualification, car... avec le masculin tu es masculin, avec le féminin tu es féminin, avec la clarté du jour tu as la nature du jour, avec l'ombre nocturnale tu as la nature de la Nuit; tu rivalises avec elles toutes dans leurs Natures, et tu te rends semblable à elles dans leurs modes d'être. Ainsi es-tu. Je t'invoque par tous tes noms : en arabe, ô 'Otâred! En persan : ô Tîr! En rhomaïque : ô Hârûs! En grec : ô Hermès! En indien : ô Buddhâ!... Envoie vers moi une énergie de ton entité spirituelle (c'est-à-dire de ta Nature Parfaite) par laquelle mon bras soit fortifié, qui me guide et me facilite la recherche de toutes les connaissances. Par Haraqiel [432], l'Ange qui est préposé à ton domaine, puisses-tu exaucer ma prière, entendre mon appel... » Viennent alors les formules qui correspondent mot pour mot à celles que nous avons lues précédemment, mais cette fois au singulier : « Puisses-tu me guider par ta sagesse, me protéger par ta force, me faire comprendre ce que je ne comprends pas etc. » pour finir sur ces mots : « Habite aussi dans mon cœur par une énergie émanant de ta Noble entité spirituelle (c'est-à-dire de ta Nature Parfaite) qui ne se sépare pas de moi, et par une lumière qui soit mon guide dans tous mes propos [433]. »

Lorsque ces deux invocations sont mises à la suite l'une de l'autre, après les témoignages reproduits ci-dessus, on se trouve en présence d'une transition qui conduit de la liturgie hermétiste de la Nature Parfaite (liturgie qu'avait enseignée à Hermès sa propre Nature Parfaite) à la liturgie harranienne d'Hermès (s'adressant à Hermès en reprenant les termes par lesquels il invoquait lui-même sa Nature Parfaite, et pour lui demander le don d'une énergie spirituelle émanant de celle-ci). Tout se passe comme si dans la transition d'une liturgie à l'autre, s'opérait la conjonction, l'union ou hiérogamie d'Hermès et de sa Nature Parfaite, de l'âme et de l'ange, si bien que s'établit une *communicatio idiomatum*, un échange d'attributs, entre Hermès qui était l'Invoquant et la Nature Parfaite qui était l'Invoquée, et que l'Invoquant est désormais l'Invoqué. C'est de cette *unio mystica* de l'Invoquant et de l'Invoqué que témoigne aussi bien la prière d'Astrampychos : « Viens à moi, seigneur Hermès... je suis toi et tu es moi [434]. » De nouveau nous vérifions la situation observée ci-dessus (p. 296) : en vertu de leur unité originelle, ou plus exactement dit de leur bi-unité, chaque membre du couple peut aussi bien désigner l'autre. C'est ce qui se passe,

432. Sur le nom de cet Ange, cf. *Le Livre d'Hénoch*, trad. F. Martin, Ire partie, XX, 6 : Saraqiel, Araqiel, Sariel.

433. Pseudo-Magrîtî, *op. cit.*, texte arabe, pp. 222-223; trad. allemande, pp. 234-235.

434. R. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 21.

lorsque Hermès, invoqué dans les termes mêmes par lesquels il invoquait sa Nature Parfaite, se substitue à celle-ci ou est invoqué comme disposant de celle-ci. Sans doute cela même ne fait-il qu'illustrer une situation découlant de celle qui est énoncée par Sohrawardî, lorsqu'il invoque sa Nature Parfaite comme étant simultanément son « père » et son « enfant » (la « racine » et le « rameau », était-il dit plus haut), puisque sous ce double aspect elle est simultanément l'Invoqué et l'Invoquant.

Simultanément aussi, nous constatons la portée « pratique » du symbolisme des *deux ailes* de Gabriel, faisant éclosion chez Sohrawardî au dénouement d'une angélologie de tradition avicennienne. Ce que donne à comprendre ce symbole, c'est, dans l'être de l'Ange-archétype, une structure qui se répète dans les êtres qui l'exemplifient, une dyade précisément constituée de la Nature Parfaite et de l'âme enténébrée. C'est pourquoi ce symbole met par excellence le gnostique sur la voie « à la rencontre de son Ange ». Aussi bien chaque Ange supérieur à Gabriel dans la hiérarchie céleste a également ses « deux ailes », l'Intelligence et l'Ame, *Noûs* et *Psyché*, qui procèdent de lui. En chaque Ange plus haut que lui, Gabriel peut à son tour reconnaître sa propre image. Seulement il y a cette différence : chez chacun des « Chérubins » supérieurs, l'aile gauche est une Ame céleste unique, motrice d'un ciel, et l'ombre qui enténèbre l'aile gauche de Gabriel disparaît de degré en degré supérieur.

Aux questions posées ci-dessus (p. 295), et que les commentateurs ne semblent pas s'être posées, et pour cause, la réponse vient d'emblée. Quant au rapport de la Nature Parfaite avec l'Ange-archétype ou seigneur de l'espèce *(rabb al-nû') :* la Nature Parfaite *est* elle-même l'Ange, en tant qu'aile droite, aile de lumière de l'Ange. Quant au moi missionné sur terre, celui qui connaît son « soi-même » comme son Ange, il est aussi cet Ange, en tant qu'aile gauche, aile enténébrée de l'Ange-archétype. Les « deux ailes » de Gabriel typifient admirablement la situation analysée ci-dessus, au point de départ de l' « histoire du gnostique » (*supra* § 1). Dans l'acte même de cette connaissance de soi, la ténèbre commence à quitter l' « aile gauche ». Mais, si dans l'acte de se connaître, le « je » se connaît « soi-même », de même que l'invocation énonce « je suis *toi* et tu es *moi* », il faut que subsistent *toi* et *moi*. La joie de la bi-unité retrouvée implique qu'il n'y ait pas confusion (cf. le thème de la *robe* dans le « Chant de la Perle »). Lorsque *deux* ne font qu'*un*, le deux est nécessaire pour « ne faire qu'un ». De même que le grec *prosôpon* connote le sens d'une personne, d'un visage, d'une présence, de même le mot *wajh* implique *hozûr*, une présence

(et toute la spiritualité *ishrâqî* est une spiritualité de cette Présence, comme la spiritualité shî'ite est une spiritualité de la Face, de l'Imâm comme Face divine montrée à l'homme). C'est cela qui différencie cette mystique de toute ivresse sombrant dans l'informel ou dans l'inflation du moi solitaire; cela aussi que typifie la réciproque de l'Enfanté-enfantant, enfantant celui qui l'enfante. On pensera ici au distique d'Angelius Silesius : « A quoi me sert Gabriel, que tu salues Marie, si tu n'as pas le même message pour moi ? » On verra plus loin que le symbolisme alchimique réussit le mieux à suggérer ces choses.

Lors donc que le moi terrestre « rencontre » sa Nature Parfaite, son Ange, il « voit » *eo ipso* son être total, son plérôme. Il voit donc l'Ange-archétype de ce plérôme. C'est pourquoi il n'y a pas un dilemme de logique qui se pose ici : est-ce la Nature Parfaite? est-ce l'Ange Gabriel? (cf. encore *infra* à propos du *Noûs* individuel dans la gnose manichéenne). Le couple que le moi terrestre forme avec son Double céleste ou sa Nature Parfaite, est *eo ipso* l'individuation de son rapport avec l'Ange; dans cette individuation, l'Ange est sa Nature Parfaite, et il est le moi terrestre de cette Nature Parfaite. C'est par la Nature Parfaite, qu'il connaît en se connaissant soi-même, qu'il a la vision de l'Ange aux « deux ailes », puisque c'est la vision même de leur couple. Leur couple est l'image, l'icône de l'Ange, de même que l'Ange est l'image, l'icône de leur couple. L'Ange de la nature humaine en son intégralité ne devient visible que dans et pour l'unité reconstituée de *Noûs* et de *Psyché*, de l'homme et de son ange, de même que la réalité de l'amour n'est visible que dans l'unité de l'amant et de l'aimé. Alors les « deux ailes » réfléchissent de l'une à l'autre l'éclat d'une seule lumière. Éthiquement, c'est en ce monde-ci répondre *pour* l'Ange, tandis qu'il répond *de* vous dans l'outremonde. Eschatologiquement, c'est la montée définitive au Sinaï, annoncée à la fin du « Récit de l'exil ».

On récapitulera en constatant que tout cet ensemble postule que l'être réel de l'âme n'est pas une solitude, mais être en *dualitude* : être le second membre d'un tout dyadique dont le Double ou « Jumeau » céleste est le premier. Cela implique donc une ontologie qui explique la distance et la distension que constitue sa présence au monde terrestre, et qui déjà la résolve. Cela implique l' « histoire du gnostique », à savoir que l'âme ait non pas commencé d'être en venant en ce monde, mais ait eu ailleurs son origine et soit « descendue » sur Terre. Mais il ne suffit pas de dire que l'âme s'incarne en ce monde à la suite d'une chute ou d'un choix préexistentiel. Il faut souligner qu'en termes gnostiques cette descente résulte du dédoublement,

de la déchirure d'un tout primordial, et la possibilité de cette déchirure doit être fondée originellement en la structure permanente de ce tout. C'est cette structure permanente que, pour la différencier de la *dualité* imposée de force par l' « exil occidental », nous proposons de désigner comme *dualitude*. L'âme ainsi incarnée possède un « Pair companion », un Double céleste, l'Ange, qui lui vient en aide et qu'elle doit rejoindre, ou au contraire perdre à jamais, *post mortem*, selon que sa vie terrestre aura rendu possible, ou au contraire impossible, le retour à la condition « célestielle » de leur bi-unité. Cette ontologie de l'âme est connue bien au-delà des frontières de l'Iran; une même vision « sophianique » s'est imposée aux Cathares néo-manichéens comme à un Novalis ou à un Bœhme. Elle est peut-être l'idée fondamentale de la religion gnostique, *ubique et semper*. C'est pourquoi les récits sohrawardiens éveillent de multiples résonances. Elles sont perceptibles déjà dans les Évangiles chrétiens gnostiques comme dans toutes les gnoses portant une empreinte iranienne (mandéisme, mazdéisme, manichéisme), et jusqu'en des temps proches des nôtres. C'est indiquer les étapes d'un parcours idéal qui nous a déjà conduit ici du discours de « Poimandrès » jusqu'au « récit du Graal » d'un gnostique *khosrawânî*.

III. *Variations gnostiques sur le thème de la rencontre* : a) *Évangiles et Actes gnostiques*. Pour ce qui concerne les textes chrétiens gnostiques, la Bible en quelque sorte de la religion dont le thème de l'Ange est un thème fondamental, nous nous limiterons ici à une simple évocation, en nous référant de nouveau aux recherches approfondies de H.-C. Puech, envers qui tout chercheur en gnose a une dette particulière de reconnaissance [435]. Le thème de l' « Image » est énoncé avec précision dans l' « Évangile selon Thomas » *(Logion 84)* : « Lorsque vous verrez vos images qui ont été avant vous, qui ni ne meurent ni ne se manifestent, combien grand sera ce que vous supporterez ». Le texte fait une différence entre deux expériences : l'une actuelle, qui ne concerne que la « ressemblance », l'apparence tout extérieure dont on prend connaissance en regardant dans un miroir; l'autre, future, concerne l'image, plus exactement l' « icône » *(eikôn)*, laquelle est décrite comme préexistante, éternelle, non manifestée, bref cela même qu'était celui dont elle est l'icône, avant d'être manifesté, lui, en l'existence de ce monde-ci. Elle est sa personne intégrale; elle appartient au monde intelligible ou céleste (nous dirions au *malakût*). Elle

435. H.-C. Puech, in *Annuaire du Collège de France*, 63e année, pp. 201-204.

est Lumière, image en laquelle « s'est révélée la lumière du Père »; elle est l' « homme de lumière » (équivalent littéral, nous l'avons signalé, de *shakhs nûrânî, shakhs min nûr*).

Bref, tout ce qui dans l' « Évangile selon Thomas » s'appelle image ou « icône », correspond à la notion de l'*ange* chez les gnostiques valentiniens, c'est-à-dire qu'en combinant l'usage que font du même vocabulaire les uns et les autres, on pourra dire aussi bien que les gnostiques sont les images, les « icônes » de leurs anges, et que leurs anges sont leurs images, leurs « icônes », « les êtres, les réalités à l'*image* de quoi nous avons été produits ici-bas ». (Cela s'accorde aussi bien avec la notion du *'âlam al-mithâl*, le « monde *imaginal* », le *mithâl* pouvant être l'image qui reproduit et l'archétype qui est reproduit. On l'a suggéré ci-dessus à propos du symbolisme des deux ailes de Gabriel.) C'est ainsi à la rencontre d'une réalité concrète que va le gnostique en allant à la rencontre de l'Ange « qui le représente lui-même et le présente à lui-même tel qu'il est en soi », qui est son Double céleste, son *alter ego*, « plus réel et plus vrai que ce qu'il est ou paraît être actuellement ». (Cela s'accorde aussi avec la rencontre de l'Ange au Sinaï mystique, outre cette précision qu'il ne s'agit pas seulement de la rencontre à venir, *post mortem*, mais d'une rencontre qui, pour le mystique, peut advenir dès cette vie, pour autant que la vision extatique, voire simplement la méditation visionnaire, est une anticipation de l'*eschaton*.)

Dans les « Actes d'André » (chap. 5-6) [436], il est enseigné à Maximilla, sa disciple, qu' « elle apercevra son vrai visage, le visage qui est *le sien*... sous forme immatérielle, lumineuse, diaphane, pure, céleste, comme lumière, pur esprit, pur *noûs* ». « Tu auras vu ton visage dans ton être, dans ton essence. »

Les « Actes de Thomas » (chap. 108-113) [437] contiennent le joyau connu couramment comme « chant de la Perle » ou « Hymne de l'âme »; il y a déjà été fait longuement allusion ici. Lorsque le jeune prince d'Orient, après que le message céleste l'a réveillé du sommeil de l'inconscience, s'est emparé de la perle et revient au royaume de son Père, voici que soudain, sur le chemin du retour, il aperçoit, venant à lui et tendue par deux trésoriers, la merveilleuse, la splendide robe couleur de lumière, celle qui avait été confectionnée pour lui au lieu même de son origine et qu'il avait dû abandonner, lorsqu'il avait été missionné en ce monde-ci. Cette robe est son exacte ressemblance, son

436. H.-C. Puech, *loc. cit.*, pp. 205-206.
437. *Ibid.*, pp. 206-207; cf. *Terre céleste*, p. 162 et la note 89, et notre *Avicenne*, t. I, pp. 182 ss.

miroir, « un miroir qui lui renvoie son image absolument fidèle de lui-même ». La robe est tout entière en lui, et il se voit tout entier dans ce vêtement. Ils sont à la fois deux, distincts l'un de l'autre, et pourtant ils ne font qu'un l'un avec l'autre (comparer le symbolisme des deux *ailes* du *même* ange). Mieux encore, leur stature à l'un et à l'autre est non seulement identique, mais elle a grandi simultanément, solidairement (ce que signifie la Nature Parfaite comme étant simultanément le « père » et l' « enfant » de celui dont elle est la Nature Parfaite). Enfin cette robe n'est pas une chose inerte ; le récit la montre « animée », parcourue par les « mouvements de gnose ». Tous deux, le prince et la robe, se pressent au-devant l'un de l'autre, jusqu'à se toucher, s'infondre l'un dans l'autre. La robe s'étend sur le prince; celui-ci s'enveloppe tout entier en elle et monte à la « Porte » du palais du « roi des rois » (même effort ici pour dire ce que tente de suggérer Sîmorgh : unité dans la dualitude, dualitude dans l'unité, le *deux* restant postulé par les *deux* qui ne font qu'*un*).

Il faut, en outre, évoquer au moins l'interprétation de l'épisode de la Samaritaine dans l' « Évangile de Jean » (chap. 4) par le valentinien Héracléon, tel que le fait connaître Origène dans son commentaire du même Évangile (livre XIII) [438]. L'ange personnel de la Samaritaine, c'est-à-dire sa « nature spirituelle », le conjoint avec qui elle forme un couple, une syzygie, c'est ce « mari » dont Jésus lui révèle l'existence et qui n'est pas « dans le monde » mais « en dehors du monde ». Il est son plérôme; il est la Samaritaine elle-même dans la plénitude de son être ou, plus exactement, l'image éternelle d'elle-même avec laquelle elle aura à s'unir « pour redevenir ce qu'elle est en vérité ». Et l'on ne saurait omettre de mentionner certaine parole de Marie-Magdelaine, dans le livre de la *Pistis Sophia*, au cours des entretiens avec le Ressuscité où son rôle, on le sait, est prépondérant; cette parole évoque « la puissance qui est sortie du Sauveur et qui est maintenant l'*homme de lumière* à l'intérieur de nous ». « *L'homme de lumière* en moi m'a guidée; il s'est réjoui et a bouillonné en moi comme désirant sortir de moi et passer en toi [439]. »

438. H.-C. Puech, *loc. cit.* p. 212; F.-M. Sagnard, *La Gnose valentinienne...*, Paris 1947, pp. 494-506.

439. Cf. Carl Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften, I. Die Pistis-Sophia...* 2. Auflage bearbeitet von Walter Till, Berlin 1954, pp. 189 ligne 12; 206, ligne 33; 221, ligne 30. Sur ce même thème est à méditer, bien entendu, d'un bout à l'autre, l'*Evangile selon Philippe*, éd. trad. et comment. de Jacques E. Ménard, Paris 1967, v. g. sent. 26, 74, 75 et les commentaires pp. 61, 146-147, 193-194, 218, 221, 230, 245.

b) *Gnose mandéenne*. Ce même thème de l'Image, nous le retrouvons avec toute sa précision dans la gnose mandéenne « comme l'image *(dmutâ)* que chacun des fidèles a de lui-même dans l'au-delà, dans le Royaume de la Lumière et de la Vie, et avec laquelle son âme se réunit après la mort ». C'est l'image divine, la contrepartie céleste, l'archétype mystique qui, de toute chose créée ou manifestée, et par excellence de chaque âme humaine, existe dans le monde de *Mshunia Kushta*, le « paradis des Mandéens ». De ce monde nous pouvons dire avec certitude, de par le témoignage de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, qu'il est, du moins quant à la cité mystique de Hûrqalyâ, l'équivalent du *'âlam al-mithâl* ou *mundus imaginalis*[440]. Ce Double céleste, cet « ange gardien », joue à l'égard de l'individu humain qui lui est consocié, le même rôle eschatologique que la Fravarti ou la Daenâ dans le mazdéisme (cf. *infra*). Le thème de la rencontre est formulé ici, de même que dans le « Chant de la Perle » comme « dépouillement de la tunique corporelle et réception du vêtement de lumière », comportant ici aussi l'intervention de deux « guides ». Il y a cette belle strophe finale d'un hymne du Ginza : « Je viens à la rencontre de mon image — et mon image vient à ma rencontre — Elle me parle affectueusement et m'embrasse — A mon retour de captivité[441]. »

Cette évocation en appellerait beaucoup d'autres. Sîmorgh est présente en effet dans les légendes mandéennes où nous retrouvons d'anciens motifs iraniens élaborés parallèlement aux méditations visionnaires d'un Sohrawardî et d'un 'Attâr. Nous référons particulièrement à l'exquise légende recueillie, parmi d'autres, par Mrs. E. S. Drower, légende qui nous montre Hirmiz Shâh contemplant l'oiseau Sîmorgh. « La source d'eau était aussi limpide qu'un bloc de glace; l'eau s'élançait en l'air d'un seul jet, elle était blanche et pure, et s'éployait ensuite à la façon d'un arbre. Hirmiz était assis devant Sîmorgh, et voyant qu'elle contemplait fixement la source, il y attacha aussi son regard; alors il vit dans l'eau quelque chose qui ressemblait

440. Cf. notre livre *Terre céleste*, index s. v. et notamment les pages 295 et 333. Interrogé sur l'origine du mot « Hûrqalyâ », Shaykh Ahmad Ahsâ'î répondit qu'il avait entendu ce mot chez les Sabéens (Mandéens) de l'Irâq. Philologiquement, le passage de Mshunia Kushta à Hûrqalyâ ne s'explique pas encore très bien; en revanche, il n'est point douteux que les deux concepts se recouvrent. De plus, le terme Hûrqalyâ (dont la prononciation originelle reste incertaine) était en usage chez les *Ishrâqîyûn* antérieurement à Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Cf. encore Kurt Rudolph, *Die Mandaeer*, Göttingen 1960-1961, index de chacun des deux vol. s. v. *Mshunnî-Kushtâ ;* E. S. Drower, *The Secret Adam, A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford 1960, index, s. v. *Mshunia-Kushta*. Nous espérons revenir ailleurs sur ce thème.

441. H.-C. Puech, *loc. cit.*, réf. à l'hymne 31 du livre III du *Ginzâ* (gauche).

à un être de lumière [442]... » Chez 'Attâr, Sîmorgh est essentiellement le mystère de la divinité comme miroir. Alors, notons que déjà Zozime de Panopolis (IIIe s.) mentionne un miroir fait d'*electrum*, qui semble avoir été en usage dans le rituel de certain culte religieux gnostique, comme représentant l'Esprit divin *(to theion pneuma)*. « Quand l'âme se contemple elle-même dans le miroir, elle voit les choses honteuses qui sont en elles, et elle les rejette... Quand elle est purifiée, elle imite et prend pour modèle l'Esprit-saint... Que dit la devise du philosophe? Connais-toi toi-même. Elle indique ainsi le miroir spirituel et intellectif. Qu'est-ce alors que ce miroir, sinon l'Esprit divin et primordial [443] ? »

c) *Liturgie mithriaque*. Le nom de Zozime l'alchimiste a déjà été mentionné ci-dessus (p. 278) à propos du symbolisme de la « position du soleil au méridien » et à propos du secret fondamental de l'alchimie « comme étant identique au mystère le plus caché de la religion de Mithra » (*supra* p. 286). Ce à quoi nous pensons ici, c'est à l'invocation au « Corps parfait » qui figure au début du rituel mithriaque connu sous le nom de « Liturgie de Mithra» (cf. *supra* p. 157). Le rituel fait prononcer au myste ces paroles : « O Primordiale genèse de ma genèse, Primordiale origine de mon origine! » Puis sont nommés les quatre Éléments primordiaux subtils qui personnifient celle-ci tour à tour : « Souffle du souffle, du souffle en moi premier souffle; Feu... du feu en moi premier feu; Eau de l'eau, de l'eau en moi Eau première; Substance terrienne, prototype de la substance terrienne qui est en moi; *Corps parfait* de moi, façonné par un bras glorieux et par une dextre impérissable... »

Tous ces éléments subtils constituant le *Corps parfait* sont invoqués comme devant être les organes par lesquels le myste contemple le Principe immortel, après la mort temporaire précédant la nouvelle naissance que typifie le rite initiatique [444]. Le « Corps parfait » est invoqué de même façon que la Nature Parfaite, et comme celle-ci, ou comme la robe « couleur de lumière » du « Chant de la Perle », il est une typification du « soi » primordial, du Moi céleste.

d) *Alchimie*. Pour compléter cette nouvelle intervention ici

442. E. S. Drower. *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1937, pp. 369-385; cf. notre *Avicenne*, t. I, pp. 233-234.

443. Cf. ce texte de Zozime in Walter Scott, *Hermetica*, vol. IV, *Testimonia*, Oxford 1936, pp. 142-144.

444. Cf. G. R. S. Mead, *A Mithriac Ritual*, London 1907, pp. 18-19, 38-47 (trad. de Dieterich *Eine Mithrasliturgie*); A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pp. 304-305; Reitzenstein und Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*... pp. 75-76.

de Zozime l'alchimiste [445], signalons encore le chapitre final d'un opuscule inédit de l'alchimiste Jildakî (XIVe s.) [446], parce que son titre, « Le songe du prêtre », est la nette réminiscence d'une vision de Zozime : celle du prêtre Ion, le prêtre des sanctuaires les plus intimes et les plus cachés, se tenant devant l'autel aux quinze degrés [447]. L'extrême intérêt de ce court chapitre est de mettre en scène, comme figures-clefs de l'Œuvre alchimique, la Nature Parfaite et Hermès [448], et ce faisant d'en marquer avec force la signification par contraste avec l'impuissance de ceux que Jildakî appelle les Ignorantins *(jâhilîyûn)*. Ces derniers, ce sont les pseudo-alchimistes qui ne manipulent que des objets matériels, ceux dont l'imagination est frappée d'une infirmité si radicale qu'elle est impuissante à saisir l'être et l'existence d'un symbole. Leur agitation n'a d'autre conséquence que d'aboutir au meurtre d'Hermès, et d'entraîner la disparition même de la Nature Parfaite dont ils ont réussi préalablement à séparer Hermès. Jildakî ne pouvait mieux indiquer que le but de l'alchimie est bien le mystère d'une transmutation psychique, et que seule une *apprehensio aurea* en satisfait aux conditions « liturgiques » (cf. *supra* p. 286).

Cette transmutation est celle qui est perçue et éprouvée dans la conjonction mystique d'Hermès et de la Nature Parfaite,

445. De Zozime, et dans le présent contexte, on sera encore attentif à une autre vision, celle d'un petit être humain se montrant à lui pendant son sommeil, et lui révélant qu'il est l'Esprit qui le garde et le guide. H. Söderberg, *La Religion des Cathares*, p. 210, a fort pertinemment inséré le rappel de cette vision dans son exposé concernant l'ange-esprit comme gardien, conducteur et compagnon, dans les conceptions gnostiques, manichéennes et cathares (Le texte de Moneta apparaît ici sans faille : « Spiritum Sanctum appellant unumquemque illorum spiritum, quos secundum intellectum eorum Deus pater dedit ipsis animabus ad custodiam »).

446. Ce traité de Jildakî est intitulé *Natâ'ij al-fikar...* (Résultats des méditations sur la découverte des états de la Pierre), ms. Téhéran : coll. Kamâlian, majmû'a n° 1, et Majlis n° 726. Cf. déjà notre étude sur *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (Eranos-Jahrbuch XVII, 1949), pp. 178-181.

447. Berthelot, *Alchimistes grecs III*, 1, nouvelle traduction (d'après le Codex Marcianus) *in* C. G. Jung, *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos* (Eranos-Jahrbuch V, 1937), p. 16.

448. Ici la Nature Parfaite est appelée la « Noble Nature » *(al-tabî'at al-karîma)*. L'identité ne fait pourtant aucun doute : le songe reproduit *(hikâyat !)* les conditions mêmes dans lesquelles eut lieu l'apparition de la Nature Parfaite à Hermès; le prêtre déclare s'être trouvé « dans la chambre souterraine dont Hermès a raconté les prodiges ». Au surplus, l'alchimiste persan Sayyed Yahyâ Hamadânî (même majm., fol. 100^b) décrit ainsi la Noble Nature : « Chaque chose est fortifiée par la force de son Élément et affaiblie par sa faiblesse. La Noble Nature qui est enracinée dans la Noble Pierre, est fortifiée par le Soleil qui est son Élément. Comprends bien ce que je dis, car c'est un mystère extraordinaire. C'est pour cette raison que la Pierre est appelée la Noble et l'Œuf du Philosophe. »

visualisée dans leurs substituts alchimiques, Soufre rouge et Soufre blanc. Elle est la conjonction d'*Eros* et de *Logos* que le prêtre, se détournant des Ignorantins, célèbre dans le Temple de Vénus, en se conformant aux prescriptions gravées sur l'idole du temple. Et le mystère s'en projette dans une figuration nouvelle que Jildakî désigne comme l'Enfant nouveau *(al-walad al-jadîd)*, l'Enfant de la Rénovation (dans l'ismaélisme, le dernier Imâm d'un cycle, celui qui prépare la résurrection, est appelé *al-walad al-tâmm*, l'Enfant parfait). Là même donc, dans la réunion d'Hermès et de la Nature Parfaite, nous voyons éclore chez Jildakî, le symbole du but ultime de l'alchimie, celui que les textes latins appellent *Infans noster, filius sapientiae, filius philosophorum.*

L'image de l'Enfant, du *Puer aeternus*, est éminemment apte à figurer à la fois l'*unité* du nouvel être et les *deux* pôles qui le structurent. Cette figure, plus exactement dit celle du *renovatus in novam infantiam*, marque la simultanéité idéale de deux termes opposés, terme initial *et* terme final, préexistence *et* surexistence, le *déjà* et le *pas encore ;* elle cohère en leur unité les phases que traverse, comme le héros-enfant, la Pierre mystique ; *lapis exilis et vilis, — servus rubeus et fugitivus*, jusqu'à l'apothéose du *Deus terrenus*, lumière au-dessus de toute lumière, lorsque la Pierre devient *corpus glorificatum.* C'est la naissance de ces phases et l'anticipation de leur résolution finale que Jildakî suggère par le nom même qu'il impose à cet « Enfant de la Rénovation » qu'il est déjà lui-même, lui, l'alchimiste. Il l'appelle *'Abd al-Karîm*, serviteur de la Noble (Pierre). Aux prémices de sa nouvelle naissance, il est en effet le serviteur de la Noble Pierre qu'il doit servir jusqu'à la fin triomphale, la forme de *filius regius* à la puissance divine. C'est là toute l'*Aenigma regis*, hiérogamie du ciel et de la terre, qui doit s'accomplir *in novissimo die hujus artis*, au Dernier Jour qui marquera l'accomplissement final de l'Œuvre.

Transposé en termes de l'alchimie mystique, le motif sohrawardien d'Hermès et de la Nature Parfaite développe ainsi jusqu'à leur limite les significations déjà dégagées du symbolisme des « deux ailes » de l'archange Gabriel. L'hermétisme y préfigure cette réunion unitive de l'Amant et de l'Aimé dont la nostalgie emplit toute la poésie persane. Et si le psaume sohrawardien salue la Nature Parfaite comme l'Enfantant-Enfanté, le sens en est que c'est elle-même qui en Hermès s'enfante à elle-même, lorsque précisément Hermès (ou le prêtre du songe de Zozime) est enfanté à lui-même. De même que l'Aimé, terme grammaticalement au *passif*, est simultanément le terme qui *agit* l'amour dans l'Amant, et s'enfante en

lui comme Aimé en l'enfantant précisément comme Amant. On pourrait dire que la notation alchimique du secret de la Nature Parfaite laisse entendre mieux que toute autre, qu'il y a pour le gnostique en ce monde *deux* « anges gardiens » (la « racine » et le « rameau ») : l'ange qui est son *parens*, père ou mère céleste, avant sa venue en ce monde; et l'ange qui est son *enfant*, c'est-à-dire lui-même au futur, enfanté à sa Nature Parfaite « pour au-delà » de ce monde. Lorsqu'il est devenu totalement cet « Enfant » (la huppe devenue Sîmorgh), son moi « à ce monde » est rapatrié « à *son* monde ». Ne subsiste que le couple des « deux anges ». Ainsi se justifie, chez Sohrawardî, l'invocation de la Nature Parfaite comme celle qui enfante et celle qui est enfantée. C'est pourquoi l'alchimie latine affectionnait tant le symbole de la Vierge-Mère. Et l'on peut de nouveau citer ici un distique d'Angelius Silesius : « Si l'Esprit de Dieu te touche de son essence, l'Enfant de l'Éternité naît en toi. »

e) *Gnose manichéenne et mazdéisme.* Tout ce que les pages précédentes viennent de grouper autour du thème de l'image ou du thème du miroir, comme variantes du thème de l'ange, pour revenir, par le détour des *mithriaca* et de l'alchimie, au thème de la Nature Parfaite qui est par excellence le thème de l'ange personnel dans la théosophie sohrawardienne, tout cela culmine dans la recherche des analogies, sinon des précédents, dans cette spiritualité de l'ancienne Perse que le *shaykh al-Ishrâq* voulut ressusciter. Or précisément, la gnose manichéenne connaît le thème d'une *Nature primitive lumineuse*, une entité divine que l'un des fragments exhumés à Tourfan glorifie comme « notre père et notre mère, notre magnificence, notre Moi de splendeur », c'est-à-dire notre Nature de lumière ou notre Moi primordial. « Salut à toi avec qui notre âme est identique dès la prime origine [449]. »

Nous nous retrouvons alors devant les questions que les textes de Sohrawardî nous avaient amené à nous poser (*supra* p. 295) : qui est l'Ange personnel ? Quel rapport y a-t-il entre la Nature Parfaite comme Ange personnel et l'Ange rencontré au Sinaï, puisque l'un et l'autre sont le « père » du mystique ? Et par la manière dont la vision réelle et le symbole où cette vision s'exprime, faisaient s'évanouir le dilemme (est-ce l'un ? est-ce l'autre ?) nous avons été mis sur la voie qui précisément s'ouvre ici. Les recherches ont notamment insisté sur la nature

449. Cf. le *Traité manichéen* publié par Chavannes et Pelliot, *Journal asiatique*, 1911, pp. 529, 561; Bang, *Manichäische Hymnen*, Muséon 1925, p. 14; Grêv hasenâg, ispixt hasenâg (= the original Effulgence) *in* G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, p. 18.

et les prérogatives de cette entité de lumière qui porte dans le manichéisme le nom de « Grand Vahman », ou en langue parthe « Grande Manûhmêd » ou « Manvahmêd », le nom ayant pour origine l'avestique Vohu-Manah (persan Bahman). Ce nom, on l'a rappelé précédemment (*supra* p. 112), désigne dans le mazdéisme le premier des « Saints Immortels » *(Amahraspand)* ou Archanges; son sens général est Esprit Bon, Pensée lumineuse, *Noûs* de lumière; il figure, nous l'avons vu également, au premier rang de l'angélologie sohrawardienne. Quel est le rapport entre ce *Noûs* de lumière et les « Manvahmêd » ou « Vahmanân » individuels ?

On peut voir dans la « Grande Manvahmêd » l'Homme Parfait, l'identifier avec cette « Colonne de Gloire » qui est la « Colonne de Lumière » constituée par la procession ascendante de toutes les âmes libérées des Ténèbres et retournant vers le royaume de Lumière, pour conclure que ce sont tous les Vahmanân qui, réunis ensemble, constituent le Grand Vahman ou la Grande Manvahmêd. Mais alors on réduit purement et simplement celle-ci à une entité collective et l'on abolit du même coup la relation et la fonction qui lui sont essentielles. Cette relation est la relation entre l'Ange sauveur et l'âme individuelle qu'il sauve. Leur bi-unité n'est pas abolie du fait que le salut apporté par ce sauveur la reconstitue telle qu'elle était à l'origine. A ces bi-unités l'interprétation collective substitue des unités simples; dès lors il faudrait que ce soit le « Moi de splendeur » qui fût le captif des Ténèbres. Or, c'est ce « Moi de splendeur » qui s'adresse précisément comme son Ange au captif. La situation est donc analogue à celle où la Nature Parfaite est l'ange du gnostique, parce qu'elle est la figure qui individualise le rapport de l'Ange avec *chacun* de ceux qui composent la totalité dont il est l'Ange; cette totalité, c'est l'ensemble de ces bi-unités constituées chacune du gnostique et de sa Nature Parfaite.

Nous sommes mis sur la voie de cette même solution, et invités à sauvegarder les thèmes et l'analogie de rapports s'établissant entre ces termes, par le lexique dont use le néo-manichéisme des Cathares. Il y a l'âme humaine, terrestre et captive : *Anima*. Il y a son Esprit saint ou angélique *(Spiritus sanctus* ou *angelicus* ou *paraclitus)*. Chaque âme élue a le sien. C'est l' « ange gardien » au sens gnostique du mot, c'est-à-dire le Double céleste, l'Esprit « resté au ciel » et qui fait fonction de protecteur. Il y a enfin le *Spiritus principalis* (l'équivalent de l'Homme Primordial sauveur ou du *Noûs* de lumière) et que l'on invoque en nommant les trois personnes de la Trinité. L'Esprit ou *Noûs* cosmique est à la *Psyché* totale ce que chaque

Noûs, Esprit ou ange individuel est à chaque *Psyché*. Il s'agit donc d'une analogie de rapports entre deux couples de termes, non pas simplement d'un rapport entre deux termes [450].

C'est dire que le Grand Vahman, le *Noûs* cosmique, comporte sa propre réalité hypostatique, en même temps que les Esprits saints, les Doubles célestes, qui sont pour chaque âme ce qu'il est pour la totalité de ces âmes. Ce n'est pas le Grand Vahman comme tel, mais chacun de ces Esprits saints, qui est le Double céleste de chaque âme. Telle est aussi la situation que typifie chez Sohrawardî le symbolisme des deux ailes : l'Ange comme hypostase, tandis que ses deux ailes sont ses « membres », typifiant la multitude des dyades comme espèce dont il est l'Ange ou le seigneur *(rabb)*, et constituées chacune d'une âme et de son *Noûs*. On considérera aussi que, conformément au mode de calcul iranien qui voit dans le Tout une unité propre se surajoutant aux unités composantes dont il n'est donc pas simplement la somme, le Grand Vahman doit avoir une réalité autre que celle de ses parties et de leur somme [451]. De leur côté, les philosophes *ishrâqîyûn* ont répété que l'universalité de chaque ange-archétype n'est pas l'universel du concept logique, mais l'universel métaphysique d'une essence qui n'est soumise ni à la condition de l'universel logique (le plus pauvre en contenu), ni à la condition qui en permet la réalisation *in singularibus*, c'est-à-dire dans les individus du monde sensible. Cette absoluïté de l'essence qui est ce qu'elle est dans sa plénitude, c'est elle qu'ils ont perçue dans la « personne » de l'Ange-archétype comme seigneur de l'espèce qui en est la « théurgie » et opérant le salut de cette théurgie.

C'est dans le mystère du salut que prend toute sa force le motif du Double céleste, dont le développement dans le manichéisme concerne d'abord par excellence Mânî lui-même [452]. C'est l'ange qui apparaît à Mânî âgé de vingt-quatre ans, comme étant son « double » ou « jumeau » et lui annonce qu'il est temps de se manifester et de convier les hommes à sa doctrine. « Salut à toi, ô Mânî, de ma part *et* de la part du Seigneur qui

450. Cf. l'excellente analyse donnée par H. Söderberg, *op. cit.*, pp. 174 ss., 208 ss., et notre *Récit d'initiation* (*supra* p. 312, n. 446), pp. 171-175.

451. Cf. G. Widengren, *op. cit.*, p. 33, et H.-S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in *Journal asiatique*, 1931, pp. 54 ss.

452. Ibn al-Nadîm, *Fihrist*, éd. Fluegel, p. 328 (Salut sur toi, ô Mânî, de ma part et de la part du Seigneur qui m'envoie vers toi... Cf. Fluegel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862, p. 84). *A Manichaean Psalm-Book*, Part II, ed. by C.R.C. Allberry, Stuttgart 1938, p. 19, lignes 22-28 (Je contemplais mon Compagnon avec mes yeux de lumière...); p. 42, lignes 22-23 (Nous bénissons ton Compagnon, Christ, l'auteur de notre bien); p. 138, ligne 24 (le Compagnon de celui qui est venu d'en haut).

m'a envoyé vers toi... » C'est à ce Double céleste que font allusion certaines paroles de Mânî mourant : « Je contemplais mon Double avec mes yeux de lumière. » Mais également dans un psaume glorifiant le départ de l'âme de l'existence terrestre, mention est faite de « ton Double qui ne faillit point ». Ainsi *chaque* âme a bien *son* Double. Si le Double céleste de Mânî peut être Christ (selon la tradition occidentale du manichéisme) ou la Vierge de Lumière (selon la tradition orientale), *chaque* âme a elle aussi en propre son Double syzygique, son *Noûs*, son Double céleste qui, lorsqu'elle meurt à la Terre, la guide vers le royaume de Lumière.

C'est donc bien le *Noûs* individuel qui apparaît à *son* âme ou *son* enfant terrestre pour le fortifier, le guider, le sauver. Il est le *Noûs* de *telle* âme. Mais ce faisant, il accomplit comme « membre » du *Noûs* cosmique *tout* le salut de cette âme, de même que le salut cosmique est l'œuvre *totale* du Grand *Noûs*. Il en est le « membre » de même que l'âme individuelle est son propre membre. Cette exemplification, à deux degrés, du célèbre *theologoumenon* des « membres » précise la gradation marquée par le bel hymne en langue parthe : « Allons, âme, ne crains pas. Je suis *ta* Manvahmêd, *ta* caution et *ton* sceau, et tu es mon corps, une robe que j'ai revêtue pour effrayer les forces. Et je suis *ta* lumière, l'originelle resplendissance, *la* Grande Manvahmêd, *la* Caution parfaite [453]. » Ainsi donc le *Noûs* individuel peut aussi se présenter, *singulatim*, comme la Grande Manvahmêd; cette possibilité nous oriente vers un type de relation particulière et précise, exactement celle que professe l'angélologie de la Gnose valentinienne : les Anges de Christ y sont reconnus comme étant Christ lui-même, en ce sens que chaque Ange, conduit ou envoyé par Christ, *est* Christ lui-même par rapport à chaque existence individuelle [454].

On se rappelle que l'ange au Sinaï, dans le « Récit de l'exil », révèle à l'Élu qu'au-dessus de lui, en un Sinaï supérieur, il y a un autre Ange envers qui il est dans le même rapport que l'Élu

453. Cité *in* G. Widengren, *op. cit.*, pp. 17-18. Comparer trad. E. Benveniste, in *Hymnes manichéens* (revue *Yggdrasil*, Paris, 25 août 1937), p. 10 (*ibid.*, p. 11, Zarathustra s'adressant à son Ame : « Zarhusht en salut lui demanda : Verbe originel, ô mon membre — De la force des vivants et des plus hauts mondes — que le salut t'arrive de ta patrie »; *ibid.*, pp. 13 ss., Dialogue de Jésus et du jouvenceau, celui-ci disant : « Je me plains seulement que tu sois remonté — et m'aies abandonné orphelin. »

454. *Extraits de Théodote*, éd. F. Sagnard, pp. 139, 187. Cf. Söderberg, *op. cit.*, p. 249 : « L'union entre le Christ et Sophia est le prototype de l'union individuelle [...]. Le Sauveur représente le collectif des âmes ou des esprits, et Sophia est identique à la communauté. Il y a donc correspondance entre l'union du Sauveur et Sophia et celle de l'esprit et de l'ange. »

envers lui-même (cet Ange le « contient » comme lui-même « contient » l'Élu). C'est qu'en effet les deux dimensions intelligibles se répètent d'Ange en Ange (de l' « aile droite » procède une nouvelle Intelligence; de l' « aile gauche » procède l'âme de cette Intelligence). Ainsi de suite, de Sinaï en Sinaï mystiques. Le drame advenu avec le Dixième Ange, l'Ange de l'humanité, est symbolisé par son « aile gauche » comme aile enténébrée (les âmes captives en ce monde) venant ici a un niveau déjà très éloigné du Principe, la procession de l'être n'a plus la force de donner naissance à une Intelligence unique et à une Ame unique; elle éclate, avons-nous dit, en une multitude de dyades, et les unités composant chaque dyade sont scindées l'une de l'autre; il y a le Moi de lumière ou Nature parfaite, et séparé de lui il y a le moi « exilé ». C'est là même le schéma gnostique. Le salut est conçu comme la réunion de l'un et de l'autre, le moi « exilé » étant délivré de son enténébrement. Il y a donc simultanément une forme individuelle de cette réunion en chaque dyade, et une forme collective (l'ensemble de ces dyades avec leur *Noûs* respectif). Mais la seconde est conditionnée par la première; le salut de l'ensemble ne s'opère que par le salut de *chacun* des « membres ». Et l'idée de la catastrophe et de son dénouement, leitmotiv des récits sohrawardiens, s'enracine donc bien dans cette gnose iranienne dont le *shaykh al-Ishrâq* voulut être le résurrecteur.

Il y a déjà eu occasion, dans ce qui précède, de rappeler ce que sont dans le mazdéisme les *Fravartis* (persan *Forûhar*); ce sont les entités célestes, archétypes de chaque créature appartenant au monde de lumière d'Ohrmazd; elles préexistent, dans le monde spirituel subtil, au monde manifesté. Le rapport entre la Fravarti et l'âme *(urvân, ravân)* serait ainsi analogue au rapport entre le Double céleste et le moi terrestre, la Nature Parfaite et le moi exilé. Seulement, on doit tenir compte d'un épisode dramatique qui domine la cosmologie et l'eschatologie mazdéennes : les Fravartis (« celles qui ont choisi ») ont accepté de descendre elles-mêmes sur terre, de s'exiler volontairement du monde de lumière, pour venir en aide à Ohrmazd dans le combat qu'ils livrent ensemble à la contre-puissance ahrimanienne. C'est pourquoi, eschatologiquement, la réunion se présentera non pas comme étant simplement la réunion de l'âme avec sa Fravarti, mais comme une réunion de la Fravarti-âme avec son Double céleste qui est la *Daênâ*[455]. Que ce dernier mot puisse désigner à la fois la « religion » et le « moi transcen-

455. Cf. notre livre *Terre céleste*, index s. v. *Fravartis*, et *L'homme de lumière*, pp. 49 ss. (Fravarti et Walkyrie).

dant » ou « céleste » de l'homme, qu'il connote un aspect collectif ou un aspect individuel, ce sont là deux points sur lesquels on a beaucoup discuté. En fait, dans ce qui était en discussion nous pouvons reconnaître le genre de pseudo-dilemme que Sohrawardî nous a permis de surmonter au cours des pages précédentes. Daênâ comme « religion » d'Ohrmazd, le « seigneur Sagesse », est bien celle que la Fravarti a choisi préexistentiellement, et comme telle elle est parfaitement apte à représenter le Moi préexistentiel, céleste ou transcendant, d'un être de lumière (la gnose shî'ite professera, elle aussi, que la religion [*Dîn*] d'un être, est la Face impérissable de cet être). Telle est la présence vivante au cœur du croyant qui inspire les textes, les plus beaux parmi ceux qui subsistent de la théologie mazdéenne, où est décrite la rencontre eschatologique de l'ange Daênâ [456]. Au troisième jour qui suit l'*exitus*, l'Élu voit venir vers lui, à l'entrée du Pont Chinvat, une Forme éblouissante dans laquelle il reconnaît une jeune fille plus belle que toute beauté vue dans le monde terrestre. A son interrogation émerveillée : « Qui donc es-tu ? » elle répond : « Je suis ta Daênâ... (ta religion et ton toi-même), celle que tes pensées, tes paroles, tes actions ont faite. J'étais aimée, tu m'as faite plus aimée; j'étais belle, tu m'as faite plus belle encore. »

On se rappellera ici qu'à la mystérieuse forme de lumière qui lui révèle les hautes connaissances, Hermès demande lui aussi : « Qui donc es-tu ? » Il entend en réponse : « Je suis ta Nature Parfaite. » Comme l'atteste le psaume qu'il lui adresse, Sohrawardî sait que sa Nature Parfaite lui préexiste, puisque c'est elle qui l'enfante dans le monde spirituel; mais il sait aussi que simultanément elle est celle qu'il enfante. De même Daênâ préexistait, puisqu'elle fut choisie par le croyant avant que celui-ci vienne en ce monde; mais en même temps, elle est aussi celle que ses pensées, ses paroles et ses actions ont faite. Il y a donc entre eux une croissance simultanée, comme il en est de la robe couleur de lumière dans le « Chant de la Perle » des « Actes de Thomas ». Si ce sont là autant de variations sur le

456. Avesta : *Hâdokht Nask*, fargard II, str. 14 (= Yasht XXII). Le thème en est à suivre tout au long de la tradition mazdéenne jusqu'en la tradition tardive de langue persane. C'est le thème de « l'Ame à l'entrée de la voie », c'est-à-dire de la voie conduisant au Pont Chinvat *post mortem*. « Nous avons deux âmes : celle qui est à l'intérieur du corps, et celle qui est appelée l'Ame à l'entrée de la voie » *(Ravân-e râh)*, *Saddar Bundehesh*, chap. 10 *in The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others*, Bombay 1932, p. 511. Pour plus de détails concernant la personne de Daênâ, le sens de son nom et son apparition à l'entrée de la voie du Pont Chinvat, cf. notre livre *Terre céleste*, pp. 92-94, n. 97 à 106.

thème de la même rencontre, on peut dire aussi que la rencontre avec Daênâ ne diffère pas de la rencontre avec l'Image, l' « icône » dont parlent l' « Évangile selon Thomas », la gnose mandéenne, et par excellence l'eschatologie de la gnose manichéenne.

La vision manichéenne, en effet, ajoute encore à la précision des traits et de la scène. Deux pages des *Kephalaia* de Mânî sont à citer ici. L'une parle de la Forme de lumière qui, à chacun des élus qui sortent de leur corps, se révèle en compagnie des trois grands Anges splendides qui viennent avec elle : le premier apporte le prix de la victoire; le second la robe de lumière; le troisième, le diadème de lumière [457]. Une autre page évoque le « moment de leur sortie de ce monde, lorsque la Forme de lumière vient au-devant d'eux et les répartit hors des Ténèbres jusqu'à la Lumière... La Forme de lumière apaise l'homme par le baiser et par la quiétude, le libérant de la crainte devant les démons qui anéantissent son corps; par son aspect et par son image (icône, *eikôn*) est apaisé le cœur de l'élu qui sort de son corps. Ensuite l'Ange qui tient le prix de la victoire lui tend la main droite et l'accueille avec le baiser et avec amour. Alors cette âme rend honneur à celle qui le sauve et qui est cette Forme de lumière [458]. »

Cette Forme de lumière, c'est donc bien l'Ange qui vient à la rencontre de l'âme *post mortem*, et c'est l'Ange qui, d'autre part, dans le *Fihrist* arabe d'Ibn al-Nadîm [459], est décrit comme une divinité de lumière, envoyée à l'âme par l'*Anthrôpos* primordial, sous la forme du « sage guide ». Trois autres divinités de lumière l'accompagnent, ainsi que « la jeune fille qui est à la ressemblance de l'âme ». Toutes viennent pour aider l'âme contre les démons qui voudraient l'assaillir. Qui est alors le « sage guide » dont l'apparition ici est d'autant plus frappante que sa dénomination en arabe *(al-Hakîm al-Hâdî)* correspond littéralement à celle qui figure au début du « Récit de l'exil occidental » ? Là-même elle désignait le « sage guide » qui à la fin du récit devait apparaître comme l'Ange au Sinaï.

A la question posée ainsi dans le contexte du *Fihrist*, un traité manichéen sogdien permet de donner la réponse. Le texte du *Fihrist* dédouble la Forme de lumière du texte précédent, en celle du sage guide et celle qui est à la ressemblance de l'âme. Or le texte sogdien décrit ainsi la descente des Anges à la rencontre de l'âme de l'élu pour la rassurer et la protéger. « Ne crains pas, ô âme juste... avance... monte vers le paradis de

457. *Kephalaia I*, Stuttgart, 1940, chap. VIII, p. 36, lignes 12 à 21.
458. *Ibid.*, chap. IX, p. 41, lignes 11 à 21.
459. Ibn al-Nadîm, *Fihrist*, éd. Fluegel, p. 335.

Lumière, reçois la Joie. » « Et sa propre Action, une merveilleuse et divine princesse, une jeune fille viendra à sa rencontre, immortelle, des fleurs parant sa tête... Elle le mettra elle-même sur la voie du paradis de Lumière. » Confirmé par d'autres textes en langue copte décrivant la jeune fille qui se fait le guide de l'âme, le fragment sogdien que l'on vient de citer, atteste mieux que tout autre, comme l'écrivait Henning, que « les Manichéens partageaient l'idée zoroastrienne de la Daênâ d'un homme, rencontrant celui-ci *post mortem* sous la forme d'une jeune fille [460] ».

Or, c'est d'elle qu'il est dit expressément qu'elle est le *guide*, « mettant l'élu sur la voie ». Simultanément, puisqu'elle est l'Action de l'âme, elle est en effet à la ressemblance de l'âme, de même que celle-ci est à sa ressemblance. Les notions de *guide* et d'*image* sont rassemblées dès lors ici en la « personne » même de l'ange Daênâ. Elle est bien le Double de lumière dont nous avons entendu précédemment le dialogue avec *son* âme terrestre. C'est de cette relation syzygique que nous disions précédemment qu'elle détermine entre les deux membres de la bi-unité une responsabilité réciproque. C'est dans la mesure où l'homme aura répondu dans la vie présente *pour* Daênâ, que celle-ci répondra *de* lui *post mortem*. De nouveau nous constatons qu'il n'y a ici ni métaphore ni allégorie. Si Daênâ est l'Action de l'homme terrestre, c'est que celle-ci aura précisément existé à sa ressemblance. Le mystère de la hiérogamie eschatologique dont la préparation ou l'anticipation suppose une nouvelle naissance, c'est cela le mystère de l'Enfantant-enfanté où *action* et *passion* se réciproquent. L'enfantement de Daênâ par et dans l'âme humaine, comme action de celle-ci, est simultanément l'enfantement de cette âme dans et par l'ange Daênâ agissant en elle.

460. W. Henning, *Sogdian Tales*, in *Bulletin of the School of Orient. Studies* XI, 3, 1945, pp. 476-477, et *Kephalaia II*, bearbeitet v. A. Böhlig, Stuttgart 1966, p. 249, lignes 16 ss., et surtout chap. CXIV, pp. 269-270 : Sur les trois formes (εἰκών) qui se trouvent chez le juste ou l'élu. La première est la forme spirituelle *(pneumatikon eikôn)*, laquelle est le Nouvel Homme en qui le *Noûs*-Lumière prend forme et demeure. La seconde est le résidu du viel homme dans le Nouvel Homme, forme psychique *(psychikon eikôn)* qui est liée à la chair *(sarx)*. La troisième est la forme corporelle *(sômatikon eikôn)*. La Vierge de Lumière révèle à l'élu la forme spirituelle qui est en lui le Nouvel Homme, en se faisant son guide et l'entraînant vers la hauteur; elle envahit cette forme spirituelle; elle la configure et ordonne à l'intérieur du Nouvel Homme, de sorte que cette forme est scellée à l'empreinte des membres de la Vierge de lumière qui habite dans le Nouvel Homme. Elle est « celle qui est appelée l'heure de la vie, laquelle est la première. Mais elle est aussi la dernière ». Nous avons déjà signalé ici l'étroite affinité entre la conception manichéenne et la conception ismaélienne; voir notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *Forme de lumière*.

C'est le sens même que nous ont suggéré précédemment aussi bien le symbolisme des « deux ailes » de l'Ange que le psaume adressé par Sohrawardî à sa Nature Parfaite.

Nous rappelions plus haut que cette réunion unitive emplit de sa nostalgie toute la mystique persane. On en verra un sommet dans la mystique d'amour de Rûzbehân (*infra* liv. III). Chaque fois, cette réunion marque ou annonce la nouvelle naissance de l'amant. Il n'y a pas à dénoncer dans les images auxquelles recourent nos mystiques, les contradictions logiques qui ne jouent qu'au niveau des concepts de l'entendement. Au-dessus des concepts logiques, il y a les réalités qui ne peuvent être exprimées qu'en images. La relation syzygique peut être éprouvée et exprimée dans l'image d'une *uxorité* (rapport de l'amant et de l'aimée); elle peut l'être dans celle d'une *filialité* (rapport du père et du fils). Chaque fois, ce qu'exprime l'image, c'est le processus d'une nouvelle naissance, dans lequel le rôle de chacun des deux termes du couple se réciproque. Les figures de la Nature Parfaite et de l'Ange au Sinaï, de la Forme de lumière et de l'ange Daênâ, interfèrent l'une avec l'autre, se substituent l'une à l'autre. Il reste l'idée d'une hiérogamie eschatologique s'accomplissant *in novissimo die*, — le mystère d'une nouvelle naissance où un être s'engendre à l'image du Double céleste, image que ce Double agit et actualise lui-même en lui, — l'idée d'une conformation et d'une co-responsabilité mystiques qui font se lever une aube de résurrection. Ces thèmes, on les retrouve chaque fois que la scission d'un couple primordial céleste-terrestre, énonce le mystère de l'Origine; la restauration de sa bi-unité, de sa *dualitude*, se propose alors comme norme d'une éthique intérieure dont la sanction sera précisément la rencontre et la reconnaissance eschatologique de l'homme et de son Ange. C'est l'événement qui domine l'horizon de l'eschatologie iranienne et de la gnose, celle du mazdéisme et du manichéisme, comme celle de la gnose chrétienne et celle de l'*Ishrâq*. « Puisses-tu te manifester à moi, lors de la suprême épiphanie », disait le psaume de Sohrawardî.

Finalement toutes les recherches concernant le Double céleste, l'Ange, convergent en une sophiologie. Nous avons montré ailleurs comment et sous quel aspect les figures de *Daênâ* et de *Sophia* peuvent être identifiées l'une avec l'autre [461]. La vision de la Nature Parfaite donnée à Hermès est, elle aussi, sous un certain aspect, une vision de la *Sophia* en personne. On a vu en effet ci-dessus que, selon Hermès, la Nature Parfaite

461. Cf. notre livre *Terre céleste*, index s. v. *Daênâ, Sophia*.

est celle qui fait descendre la *sagesse* sur la Terre; elle est l'« ange du philosophe », celle qui le gouverne et le guide; elle est le « sage guide ». Ces recherches débouchent donc sur l'ensemble d'une sophiologie où prendraient place Jacob Bœhme et son école, notamment Gottfried Arnold, et beaucoup d'autres jusqu'à Vladimir Soloviev. Ce n'en est pas le lieu ici; il y faudra un nouveau livre. Et il y aura à en grouper les symboles plastiques, perçus ou configurés au cours de méditations visionnaires, — toute une famille d'images ayant la vertu de configurer la *dualitude* restaurée par la transmutation du membre qui avait été jeté dans l' « exil occidental » et par son transfert à la « génération exempte de la mort ». Cette dualitude, nous la définissions plus haut comme unité de l'essence sans confusion des personnes. Le symbolisme des « deux ailes » de l'Ange, chez Sohrawardî, possède cette puissance visionnaire : l'Ange de la nature humaine en son intégralité ne devient visible que par l'unité reconstituée de *Noûs* et de *Psyché*, de la Nature Parfaite et de l'âme, de l'homme terrestre et de l'ange Sophia-Daênâ, — de même que la réalité de l'amour « célestiel » n'est visible que dans et pour l'unité de l'amant et de l'aimé, — unité qui est dualitude, non pas confusion, car il faut être deux pour goûter la joie de n'être qu'un.

Les résonances de ce thème se prolongent en arpèges sans fin. Il est impossible de nous y arrêter ici. Cependant le nom de Swedenborg ne saurait être passé sous silence, tant il est vrai que les doctrines du grand théosophe visionnaire suédois et l'influence exercée par elles sur toute une famille d'esprits, forment le volet occidental du diptyque dont nous venons de montrer le volet oriental. Quelques lignes donc en guise d'un très bref rappel ici.

f) *Swedenborgiana*. Dans l'un de ses *Memorabilia*, Swedenborg raconte comment au cours d'une vision il aperçut, venant du lointain du ciel, un char sur lequel se dressait un Ange magnifique; mais au fur et à mesure que se rapproche le char, il discerne que ce qui de loin apparaissait comme un Ange seul, se présente en fait comme deux être angéliques, comme un couple d'amants célestes [462]. Bien entendu, cette vision ne prend tout son sens que rapportée à l'ensemble de l'angélologie de Swedenborg et à sa doctrine de l'amour célestiel. Il ne peut malheureusement en être question ici.

Nous resterons dans la sphère d'influence swedenborgienne en évoquant un autre cas, celui de Balzac. On sait quelle pro-

462. Swedenborg, *Delitiae Sapientiae de amore conjugiali*, art. 42.

fonde influence eurent sur Balzac ses lectures de Swedenborg et de L.-C. de Saint-Martin. Or, en novembre 1833, Balzac rendit visite au sculpteur Théophile Bra (1797-1863)[463] qui était lui-même sous l'influence des doctrines swedenborgiennes, et à qui l'on doit, sculptée dans la pierre, une des plus nobles et hiératiques effigies de l' « ange gardien ». Au cours de sa visite, Balzac contemple dans l'atelier du sculpteur un groupe composé de la Vierge tenant l'Enfant qu'adorent deux anges. Les figures sont d'une extraordinaire beauté. Voici qu'au cours de sa contemplation prolongée, l'image des deux anges prend possession du monde intérieur de l'imagination de Balzac. Les deux anges deviennent l'image de deux natures en un seul être, un être qui arrive à sa dernière transformation et qui, en brisant son enveloppe, révèle à un homme et à une femme que c'est lui qu'ils ont aimé en aimant l'amour qui les liait l'un à l'autre. Ainsi naquit l'idée du livre qui devait être le chef-d'œuvre mystique de Balzac, l'idée de *Seraphitus-Seraphita*, un même ange, mais un être double, masculin et féminin, prenant naissance dans l'union de l'amant et de l'aimée; libérant dans chacun des deux « la créature angélique emprisonnée dans son être charnel », cet ange *est* la dualitude de leur amour. C'est le livre qui en définitive porta le titre de « Seraphita », et dans lequel un hommage à Swedenborg et à ses doctrines vibre en longues résonances.

Ces variantes dans la représentation plastique de l'ange, correspondent d'une certaine manière aux variations sur le thème de la rencontre du gnostique avec l'ange. Il y aurait à approfondir ce qui n'a pu être qu'indiqué ici. Pour récapituler l'enseignement que les textes groupés ici nous ont donné sur le sens de l'être humain et de l'aventure humaine, on pourrait dire ceci. Ce qui se fait jour de part et d'autre, c'est l'expérience gnostique de la connaissance de soi, découvrant ce *soi* comme l'*alter ego*, l' « ange », non pas, certes, dans les ténèbres de l'inconscient, mais en la « surlumière » de la transconscience. Le gnostique éprouve *eo ipso* qu'il est délivré de l'exil, c'est-à-dire de la solitude, parce que son être intégral est une dualitude dans laquelle son *ego* est libéré de l'*égoïté* solitaire, puisqu'il forme un tout plénier, un plérôme avec l'*alter ego* céleste dont il est la contrepartie terrestre. Et ce plérôme est assez fort pour triompher des contre-puissances, qu'elles soient appelées démoniaques, ou qu'elles soient collectives et sociales, celles de

463. Cf. *H. de Balzac, Lettres à Madame Hanska*, t. I, 1832-1840, textes réunis, classés et annotés par Roger Pierrot, Paris 1967, pp. 127-128; comparer pp. 429-430.

« la cité dont les habitants sont des oppresseurs » (4 : 77).

Et le sens ultime de cette *dualitude* reconstituée s'annonce dans la vision eschatologique qui se retrouve dans les différentes formes de gnose qui ont été évoquées ici : telle est l'Image enfantée ou la vision d'extase configurée en ce monde par chacun, telle sera pour chacun l'expérience de la mort. Ce que dans cette vie chacun aura voulu et anticipé, c'est de cela même qu'il aura la vision et la révélation suprême en franchissant le *seuil*. Nul ne peut espérer avoir dans l'autre monde la vision qu'il aura refusée ou profanée, livrée aux Ténèbres en cette vie. Le monde de l'ange ne pourra répondre *de* l'homme qui aura refusé de répondre *pour* lui; Daênâ-Sophia ne sera plus que le passé céleste aboli de celui qui l'aura reniée. L'effroyable vision que les textes mazdéens décrivent comme s'offrant à l'homme démoniaque (sa propre Action), n'est plus que la caricature de Daênâ. Elle est pour cet homme la vision de son propre moi livré par sa propre négation au néant de sa solitude, négation qui l'exclut de son Double céleste, et marque de la mutilation d'une « imparité » infernale un être dont l'essence était « parité » et dualitude célestielle. Tel nous apparaît le sens d'une anthropologie dérivant, en sa lointaine origine, des sources mêmes de la spiritualité iranienne.

5. - *Le secret de la « Cité personnelle »*

Les analyses qui précèdent ont dégagé un certain nombre de thèmes fondamentaux, entre autres : le thème du *miroir*, le thème de l'*image*, l'idée du *plérôme* de l'âme humaine comme *Logos* mineur. De ce *Logos* mineur, le « Récit de l'exil » et l'épître du « Bruissement des ailes de Gabriel » nous racontent l' « histoire »; c'est l' « histoire » du gnostique, telle que nous venons d'en situer les aspects. Il y a plus. Si le gnostique descendant en ce monde est jeté captif dans la cité dont il est dit : « O notre Seigneur! fais-nous sortir de cette cité dont les habitants sont des oppresseurs » (4 : 77), symétriquement la propre personne du gnostique est, elle aussi, visualisée imaginativement comme une cité. La « cité des oppresseurs », c'est le monde de l'illusion qui est présentement la résidence du *Logos* mineur. Mais ce *Logos* mineur est, lui aussi, une cité, celle dont « Dieu Très-Haut a dit : Ces cités-là, Nous te raconterons leur malheur; les unes se dressent encore, les autres ont été dévastées » (7 : 99 et 11 : 102). C'est le « temple » ou l'habitacle de ce *Logos* mineur qui est dévasté, mais tous les *Logoï* ou Verbes de Dieu, majeurs et mineurs, « se dressent encore »; ce sont les cités qui demeurent, puisqu'elles

sont en dehors du temps et de l'espace sensible [464]. L' « histoire » du gnostique, c'est donc l'histoire de la cité personnelle qui demeure, tandis que la « cité des oppresseurs » est enfin détruite. De là vient l'importance que prendra ce thème non seulement chez Sohrawardî — c'est la vision qui détermine l'« Épître des Hautes Tours » *(Risâlat al-abrâj)* — mais aussi pour toute l'imagerie métaphysique qui s'organise autour du motif du « Récit de l'exil ». Quelque chose d'essentiel nous échapperait, si nous n'insistions pas pour finir sur cette vision imaginative de la Cité personnelle.

C'est pourquoi il nous semble important de résumer ici un petit traité particulièrement représentatif de la littérature mystique indo-persane qui, s'il n'est pas l'œuvre de Sohrawardî lui-même, ne s'en rattache pas moins étroitement au cycle de ses récits. Plus encore, non seulement ce traité orchestre à sa façon le leitmotiv de l' « Exil occidental », mais il comporte un certain nombre de pages qui ne font qu'incorporer un chapitre figurant dans deux des récits sohrawardiens : l' « Épître des Hautes Tours », et le récit intitulé « Vade-mecum des fidèles d'amour » *(Mu'nis al-'oshshâq)*. L'ensemble du traité indo-persan est la parfaite mise en œuvre des motifs de la geste gnostique; il nous raconte, sous des symboles particulièrement frappants, l' « histoire » du gnostique à la quête de soi-même, jusqu'à la rencontre de son *alter ego*.

En guise de prélude à ce petit roman spirituel, disons que l'on y trouve la combinaison de deux thèmes : le thème du *miroir* et le thème du *labyrinthe*. Certes, les deux mots ne figurent pas expressément dans le texte; cependant, ce que ces deux mots désignent ne laisse pas moins de s'y trouver, et c'est cela qui importe. Que le monde terrestre soit comme une *tombe* où sont ensevelis des êtres appartenant à des mondes supérieurs, c'est là une constante dans le sentiment gnostique de ce monde; nous le retrouvons formulé jusque dans la gnose shaykhie, chez Sarkâr Aghâ (*infra* liv. VI). Mais ici l'idée de cette tombe se complique et s'amplifie en celle du *labyrinthe*. Dès lors, le sens de l'aventure humaine, c'est qu'un être appartenant au monde supérieur soit envoyé dans cette *tombe* pour apprendre à en sortir comme on sort d'un *labyrinthe* (cf. déjà « Récit de l'exil », str. 37); on en sort après être parvenu jusqu'au cœur du labyrinthe, là où se trouve la « Source de la Vie ». Mais l'on ne réussira cet exode qu'à la condition de comprendre comment les Formes éternelles du *Malakût* sont présentes en ce monde périssable. Elles ne « font pas corps » avec ce monde; elles n'y imma-

464. Cf. *Le Bruissement des ailes de Gabriel*, p. 81 de notre traduction.

nent pas comme, par exemple, la couleur noire immane au corps noir. Elles y entrent à la manière dont les formes et images « entrent » dans un miroir. Dès lors, comprendre *ce que* nous contemplons en ce monde et comprendre *où* nous le contemplons, c'est comprendre ce que nous contemplons lorsque nous regardons dans un miroir. C'est dans l'aventure humaine éprouvée dans son ensemble comme une « expérience initiatique », que s'opère la conjonction entre le sens ésotérique de la tombe comme labyrinthe et le phénomène du miroir. Il s'agit même d'une conjonction si essentielle que c'est ce symbole du *miroir* que nous retrouvons au « centre initiatique » du sens de la vie, lorsque la vie est elle-même configurée dans le symbole du labyrinthe aux sinuosités et péripéties aberrantes.

Nous fixerons au mieux le sens que comporte la mise en connexion du thème du *miroir* et du thème du *labyrinthe*, en nous référant à une construction géniale parmi toutes les constructions surprenantes de Léonard de Vinci, telle que l'a admirablement présentée Marcel Brion [465]. Dans le mythe antique, Thésée affrontait au cœur du *labyrinthe* le Minotaure, le double monstrueux de l'homme, le taureau humain, et, l'ayant immolé, sortait du labyrinthe comme héros spirituel d'une humanité purifiée. Dans la chambre centrale du labyrinthe, l'initié des religions à mystères rencontrait le grand-prêtre qui l'instruisait du sens symbolique des péripéties et des figures qu'il avait affrontées, et l'initié devenait un homme nouveau. Dans certaines églises chrétiennes, le labyrinthe figuré dans le pavement (et que l'on appelait *la lieue de Jérusalem*) permettait à celui qui n'avait pas la possibilité d'accomplir matériellement le pèlerinage, d'accomplir en son âme et en imagination le voyage sacré en suivant rituellement les sinueux contours marqués dans le pavement de l'église, et en affrontant les dangers figurés par des monstres symboliques (peut-être même arrivait-il plus directement au but, puisque celui-ci en fin de compte n'était pas tant la Jérusalem géographique que la Jérusalem céleste). Et voici que Léonard de Vinci construit son propre labyrinthe : un labyrinthe où, après l'interminable cheminement dans les sentiers tortueux, l'initié pénètre, pour la suprême révélation, dans le sanctuaire central; mais ce sanctuaire est constitué ici par une « chambre de miroirs à huit côtés qui multiplie à l'infini l'image de l'homme qui se trouve au centre [466] ».

465. Pour ce qui suit, se reporter aux pages essentielles de Marcel Brion, *Léonard de Vinci*, Paris 1952, pp. 201-208.

466. En raison de la date du manuscrit sur lequel figure le dessin, M. Marcel Brion, *op. cit.*, p. 206, pense que « l'invention de cette singulière chambre de miroirs, créatrice du plus fameux labyrinthe qu'on puisse imaginer, est de 1490 ».

Ce sanctuaire central n'est point le lieu du combat avec le monstrueux Minotaure. Ce n'est pas non plus le lieu de la contemplation divine que cherchait le pèlerin médiéval en la Jérusalem céleste. C'est le lieu de la contemplation de soi-même. Jusqu'à quelle limite cependant convient-il de porter la différenciation entre l'une et l'autre contemplation ? Mettre en opposition l'une et l'autre équivaut à manquer le vrai sens de ce « soi-même ». On risque alors de manquer le sens de l'initiation proposée par la « chambre aux miroirs ». C'est ce risque qui nous est épargné, si, avec nos spirituels, nous découvrons, dans la vision du miroir précisément, la réponse à la question qui domine toute la gnoséologie, c'est-à-dire toute la question de la genèse des formes de la connaissance et de la conscience : qui est le « Donateur des Formes », le *Dator formarum?* C'est que connaître le *donateur*, c'est cesser d'être l'esclave des *données*. Cela, parce que connaître le donateur, c'est mettre en pratique la maxime fondamentale si souvent rappelée au cours du présent livre : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. »

Comment dès lors, s'établit cette connexion entre le « soi-même » que connaît celui qui se connaît soi-même et le « Donateur des Formes » ? Ce nom de « Donateur des Formes » est décerné aussi bien par la tradition métaphysique de langue latine *(Dator formarum)* que par celle de langue arabe *(Wâhib al-Sowar)* à cette entité spirituelle que les philosophes désignent comme l'Intelligence agente, et que Sohrawardî nous a permis précédemment de reconnaître dans l'Ange au Sinaï, en finale de son « Récit de l'exil ». Nous nous trouvons donc de nouveau au cœur des problèmes et des considérations qui ont été longuement développées au cours des pages qui précèdent, et nous pouvons pressentir que le petit roman spirituel indo-persan qui nous livre en quelque sorte le secret de la « Cité personnelle », ne fait que décrire, avec ses variantes scénographiques propres, l'itinéraire dont le « Récit de l'exil occidental » a de son côté raconté les étapes.

Il s'agit d'un texte conservé en arabe et en persan, et qui se donne comme traduit du sanskrit; la compilation n'est certainement pas postérieure au XIVe siècle, mais elle contient des éléments qui figurent déjà chez Sohrawardî au XIIe siècle [467].

467. Le seul texte arabe en a été publié par M. Yusuf Husain : *Hauz al-Hayât* (La citerne de l'Eau de la Vie), *la version arabe de l'Amrtakunda*, in *Journal asiatique*, t. CCXIII, n° 2, octobre-décembre 1928, pp. 291-344. Roknoddin Samarqandî (ob. 1217) passe pour avoir traduit le texte en persan d'abord, puis en arabe. Peut-être, mais cela ne s'accorde pas avec la teneur du texte conservé où figurent les noms d'autres responsables. Toute la question

Il est possible qu'il s'agisse d'un texte d'origine iranienne, faisant retour en Iran après une migration dans l'Inde. Quoi qu'il en puisse être de l'histoire de ce texte, l'ensemble représente un monument caractéristique du soufisme hindouïsé. C'est un sage de l'Inde qui est censé parler, et qui compose son autobiographie spirituelle sous une forme symbolique qui concorde, de façon frappante, aussi bien avec le « Récit de l'exil occidental » de Sohrawardî qu'avec la geste du héros du « Chant de la Perle », le jeune prince parthe du livre gnostique des « Actes de Thomas »; nous avons précisément relevé ci-dessus les correspondances entre les deux *gestes*.

L'ensemble du traité prend la forme d'un récit qui relate les étapes et les péripéties de l'initiation au sens caché de la sentence que nous venons encore de rappeler : « Celui qui se sera connu soi-même, aura connu son Dieu. » Entre ces deux actes de connaissance tient tout le drame de l'origine et du retour *(mabda' et ma'âd)*; le dénouement de ce drame dévoile le *pourquoi* de la « descente » des Formes spirituelles dans le « labyrinthe »; car, lorsqu'elles arrivent au cœur du labyrinthe, elles découvrent, dans l'éblouissement d'une vision en un miroir, la réponse à la question : *qui* suis-je ?

Cette quête, le sage la raconte ainsi : « J'étais jadis dans mon pays, le séjour de mes parents et de mes aïeux. Mais voici que le seigneur du pays me fit chercher et me dit : Il convient que tu ne prennes séjour dans les hautes demeures de mon royaume, qu'après avoir voyagé au pays fertilisé par nous, et qui est au bord le plus lointain de mon royaume. N'oublie pas notre pacte de fidélité, car alors voici que tu me retrouveras moi-même là-bas dans ce pays lointain. Demande de te le décrire à mon ministre qui siège à mon Seuil, par lequel personne n'entre à moins de le connaître, et par lequel personne

serait à reprendre avec l'étude de la version persane intégrale. Il faut en outre signaler ce qui suit. Dans l'*Essai de bibliographie avicennienne* publié par le R. P. G.-C. Anawati à l'occasion du millénaire d'Avicenne (Le Caire 1950) on trouve mentionnée sous le numéro 197, p. 254, une *Risâla fi'l-mabdâ' wa'l-ma'âd*, contenue dans les manuscrits Esad 1239 et 1234. M. Osman Yahia, lors d'un séjour à Istanbul, a bien voulu m'en prendre copie. Il résulte de la comparaison des textes qu'il ne s'agit de rien d'autre que du texte arabe de l'introduction du traité que nous analysons ici (*Journal asiatique, ibid.*, pp. 313-316). Aussi bien l'intitulation ne laisse-t-elle place à aucun doute : *Risâla fi'l-mabdâ' wa'l-ma'âd ayzan 'alâ tarîq al-ramz li-ba'z Ahl al-Hind* (Traité sur l'origine et le retour, également en forme d'histoire symbolique, par un certain auteur indien). Je suis le premier à regretter que cette intéressante *Risâla* ne puisse être l'œuvre d'Avicenne; cette attribution, chez le savant auteur de la bibliographie, doit provenir d'un lapsus, s'expliquant d'autant mieux si le *majmû'a* contient par ailleurs des œuvres avicenniennes authentiques.

ne sort qu'avec ma permission. Lorsque j'arrivai au Seuil *(bâb)*, je le trouvai là. Je le saluai et il me rendit mon salut. Mon seigneur et suzerain, lui dis-je, m'a ordonné de partir pour le pays fertilisé par nous. — Pour ce voyage et pour arriver au terme, me dit-il, il te faudra franchir les obstacles et les escarpements, et pour ton retour vers nous ce sera encore pire. Je crains qu'en raison de la distance et des épreuves, tu ne finisses par oublier notre pacte. — Il faut pourtant que je parte, dis-je. Décris-moi ce pays, décris-moi la route qui y mène. » Après la mise en garde contre l'oubli fatal qui contraindrait celui qui va partir à errer pendant les siècles des siècles, le « ministre » donne les descriptions demandées, puis renouvelle l'avertissement : « N'oublie pas notre pacte; si point ne l'oublies, tu nous retrouveras là-bas, moi-même ainsi que mon suzerain. »

Ce que décrit le « ministre », ce sont toutes les péripéties du voyage accompli par l'âme pour « descendre » en ce monde, et la représentation en est commune à toutes les gnoses. Ce sont les régions du cosmos, les Sphères, les Éléments, qui se présentent ici à la façon d'un *labyrinthe* cosmique, jusqu'à ce que l'entité céleste, qui est ici le pèlerin, pénètre dans les défilés du microcosme. Ce microcosme se présente lui-même à la façon d'une cité avec son labyrinthe. Les sens externes et les sens internes sont configurés comme autant de personnages, pourvus des attributs symboliques de leurs fonctions; ils siègent aux « nœuds » du labyrinthe qui n'est autre que la « cité personnelle » du pèlerin. C'est ici que l'on retrouve littéralement les descriptions symboliques données par Sohrawardî dans deux de ses traités mystiques, ainsi que nous l'avons signalé au début. Quant aux personnages, ils jouent ici, dans ce labyrinthe de la cité personnelle, le même rôle que les figures symboliques que rencontraient les pèlerins en suivant le labyrinthe marqué dans le pavement des églises.

Tournant et retournant, voici que notre pèlerin s'attarde et finit par oublier avec ses promesses les raisons même de sa venue (le jeune prince parthe du « Chant de la Perle » connaît en Égypte la même détresse). Cependant il arrive au cœur de la cité, et là même, au cœur du labyrinthe, se produit l'extraordinaire rencontre; le phénomène du miroir réveille le pèlerin à la conscience de soi-même. Il voit un shaykh, le maître de cette cité, qui siège sur un trône royal : « Je le saluai, dit-il; il me rendit mon salut. Je lui parlai, il me parla. Tout ce que je faisais, il le faisait. Tout ce que je disais, il le disait. Je le considérai attentivement, et voici : *c'était moi-même*; le shaykh était mon image reflétée *('aksî)*. Du coup je me réveillai; je me rappelai toutes les promesses. Et pendant que j'étais

dans cet éblouissement, je rencontrai le ministre de mon suzerain qui m'avait instruit. Il me prit par la main et me dit : Plonge-toi dans cette Eau, car elle est l'Eau de la Vie. Et lorsque je m'y fus plongé, je compris les symboles et énigmes de sa personne. Il me dit : Sois le bienvenu! Te voici maintenant des nôtres *(anta minnâ)* [468]. Et il m'annonça mon retour à mon pays originel. » Ce passage est en parfait accord avec ce que nous pouvons lire en finale du « Récit de l'exil occidental ».

Certes, grâce aux récits parallèles, nommément ceux de Sohrawardî, il ne serait pas difficile de proposer plusieurs identifications des *dramatis personae*. Le « suzerain » peut être le seigneur Dieu; le « ministre » serait l'Intelligence agente, celle que les philosophes appellent traditionnellement le *Dator formarum*, et que les théosophes « orientaux », les *Ishrâqîyûn* de Sohrawardî, identifient comme Esprit-Saint et Ange de l'humanité, comme étant à la fois ange de la Connaissance et ange de la Révélation, l'Ange au Sinaï du « Récit de l'exil »; enfin le shaykh au cœur de la cité serait alors la Nature Parfaite, l'*alter ego* céleste du pèlerin. Ou bien encore, toujours en termes de théosophie sohrawardienne, les trois figures peuvent assumer respectivement le rôle de l'Ange-Intelligence qui est le *Dator formarum*; le rôle de la Nature Parfaite, l'ange personnel du gnostique; le rôle du moi-âme « descendu » en ce monde et que Sohrawardî, en empruntant un terme de l'ancienne chevalerie iranienne, désigne, nous l'avons vu, comme lumière *espahbad* (correspondant en un certain sens à l'*hégémonikon* des Stoïciens). Mais un mystique shî'ite pourra voir également dans le suzerain et le ministre qui siège à son « seuil », les figures de l'Imâm et de son substitut (son *nâ'ib* ou son *bâb*, « seuil »).

Il n'y a aucune urgence qui impose de choisir entre ces explications, car ce qui est intéressant, c'est qu'elles ne s'excluent nullement l'une l'autre; elles, et d'autres encore, sont toutes possibles, et si elles le sont, c'est parce que, tout en faisant varier les propriétés fonctionnelles de chaque figure, elles maintiennent l'identité du même élément dramatique. Et cet élément consiste en ceci : que le *Dator formarum*, celui-là même dont émanent nos âmes et nos connaissances, va se trouver au rendez-vous annoncé, dès avant son départ, au pèlerin missionné dans le monde terrestre précisément pour l'y retrouver, et pour l'y retrouver dans l'éblouissement du

468. *Anta minnâ!* Ce sont également les mots qui figurent dans la formule consacrant Salmân le Perse comme un des membres de la Maison du Prophète *(Anta minnâ Ahl al-bayt)*. La formule semble avoir pris ensuite une valeur rituelle dans l'ésotérisme shî'ite. Dans notre présent contexte, les deux mots ont assurément une résonance initiatique.

miroir réfléchissant sa propre image. Quant au lieu du rendez-vous, nous pouvons dire qu'il est une parfaite illustration de la correspondance entre les perspectives, celles-là mêmes qui permettent à un Swedenborg d'ordonner les plans de son herméneutique spirituelle. La loi de cette correspondance est la suivante : ce qui est en haut et à l'origine se retrouve, une fois venu et spatialisé en notre monde, au centre et au cœur (cf. *supra* liv. I, chap. IV, 2).

La fin du voyage mystique, au dixième et dernier chapitre de notre traité, dévoile l'ultime secret. Il importe de bien observer les étapes de ce dévoilement typifié ici comme un phénomène de miroir. Une première fois, au cœur de la cité, le pèlerin découvre que le shaykh qui gouverne cette cité c'est lui-même; le shaykh est sa propre image reflétée. Le choc de cette découverte réveille donc le pèlerin à la conscience de soi-même; ainsi réveillé, il *voit* alors près de lui, fidèle au rendez-vous, le ministre de son suzerain. Que ce ministre soit là au bord de la Source de la Vie et soit celui qui invite le pèlerin à se plonger dans cette Source, ces deux traits suffisent pour suggérer que ce ministre n'est autre que Khezr. Or, en finale du « Récit de l'archange empourpré », nous avons pu lire : « Si tu *es* Khezr », toi aussi tu peux franchir les défilés (le labyrinthe) de la montagne de Qâf. Et voici que dans notre récit indo-persan, le pèlerin est en effet si réellement devenu Khezr, qu'il découvre que le ministre de son suzerain, c'est également lui-même; le ministre de son suzerain est, lui aussi, le réfléchissement de sa propre image.

Une seconde fois se produit alors chez le pèlerin l'éblouissement d'un phénomène de miroir. Comme la première fois, sous le choc de cet éblouissement, il découvre une présence; cette fois, c'est celle de son suzerain lui-même, fidèle lui aussi au rendez-vous, puisque la condition en est remplie. Seulement, une importante inversion s'annonce. Tandis que précédemment le pèlerin avait découvert que le shaykh de sa cité personnelle, puis le sage ministre de son suzerain, étaient l'un et l'autre le miroir, le reflet de sa propre image, voici qu'en la phase ultime de sa découverte, il s'aperçoit qu'il est lui-même l'image reflétée de son suzerain. C'est lui-même qui est maintenant le miroir. Son âme, son soi-même (se reporter ici à ce qui a été analysé ci-dessus, chap. VI, 1 et 4), c'est-à-dire ce soi-même que connaît le « je » qui se connaît « soi-même », c'est ce suzerain, comme c'était précédemment l'ange personnel du gnostique, et que lui-même, le « je » qui se connaît soi-même, est l'image reflétée de ce suzerain. On comprendra pourquoi nous avons évoqué ci-dessus l'ultime découverte de l'initié, débouchant

du labyrinthe de Léonard de Vinci dans la chambre octogonale des miroirs multipliant à l'infini l'image de celui qui se trouve au centre. Finalement, c'est ce phénomène des miroirs qui permet d'entendre le secret du *tawhîd* ésotérique.

Voici maintenant la conclusion de notre récit d'initiation indo-persan : « Lorsque j'eus pris conscience de toutes ces questions, je découvris que le ministre de mon suzerain près de moi, c'était moi-même; le ministre c'était mon image reflétée. Je restai ébloui. Et voici que dans cet éblouissement je rencontrai mon suzerain lui-même. Il m'ordonna de prendre un fil tissé par une araignée. Ce fil, il le scinda en deux, puis il le recomposa en un fil unique, en me disant : l'unique multiplié par l'unique est l'Unique *(1 × 1 = 1)*. Alors je compris son allusion : je découvris que mon âme (*nafsî*, mon « soi ») c'est lui-même, et que moi-même *je* suis son image reflétée. »

Dans ce symbole, *1 × 1 = 1*, nous est formulé quelque chose qui n'est ni le monisme pseudo-mystique, ni le monothéisme abstrait, isolant la divinité personnelle de celui à qui et par qui elle se révèle comme une personne. Faute de l'avoir compris, on a commis bien des contresens concernant aussi bien la théosophie du soufisme que l'expérience à laquelle elle conduit. Le mystique découvre d'abord les images qui lui réfléchissent l'image de son âme (le shaykh de la cité personnelle, le ministre du suzerain). Finalement il se découvre comme étant lui-même le miroir réfléchissant l'image de son suzerain. La situation est à comparer avec celle des trente oiseaux *(sîmorgh)* en présence de l'éternelle Sîmorgh. Ici, l'éternelle Sîmorgh c'est le *Dator Formarum*. Ni confusion de l'indifférencié, ni opposition ou confrontation de l'un *et* de l'autre, mais *1 × 1*. Ce symbole est par excellence la formule de la *dualitude*, qui sauvegarde l'unité d'essence sans confusion des personnes, disons ici sans confusion des « images ». Non point deux uniques qui s'additionnent (1 + 1) pour faire *deux*, mais deux uniques qui en se multipliant l'un par l'autre *(1 × 1)* ne font précisément qu'un Unique. C'est le « chiffre » du *tawhîd* ésotérique que nous retrouverons plus loin (*infra* liv. III) chez Rûzbehân de Shîrâz. Si tel est le secret du *Dator Formarum* retrouvé au cœur de la « cité personnelle », c'est aussi le secret des formes et de leurs métamorphoses que le pèlerin mystique a obtenu ainsi.

Et sans doute n'est-ce pas avant d'avoir atteint au niveau de cette conscience spirituelle, qu'il peut concevoir ce qu'est en propre l'*audace des métamorphoses*, une audace qui justement le préserve de la catastrophe et de la décomposition des Formes, de la stérile turbulence de l'informe, dont nous sommes, nous,

de nos jours les témoins dans tous les domaines. Car cette audace se déploie dans les seules âmes que le soufisme, sous des noms divers, désigne comme les *âmes de désir*. Parce que l'histoire d'une âme de désir, notre petit roman irano-indien vient de nous le suggérer à l'exemple de beaucoup d'autres, commence bien avant sa venue en ce monde, et qu'à cette origine s'enracine la norme intérieure qui lui est absolument propre, et avec elle le pressentiment de la forme nouvelle qui, *dès toujours*, n'appartient qu'à elle. Mais dans quelle mesure — on ne peut pas ne pas se poser la question — notre monde, en rupture de foi et d'espérance, peut-il encore comprendre que pour chacun de nous, chaque *unique*, il n'y a d'être nouveau que l'être qui le guide, et ne le guide que parce qu'il lui préexiste ? et que seul cet être à la fois nouveau et prééternel, « si nous la lui confions, réalisera enfin notre pensée la plus secrète, celle qui ne fut jamais, avant nous, formulée, et que nous-mêmes pensions moins que nous ne l'éprouvions, tant elle vivait en nous identique à l'amour [469] ».

469. Joseph Baruzi, *Le rêve d'un siècle*, Paris 1904, p. 162.

CHAPITRE VII

La tradition « orientale »

1. - *Le legs spirituel sur la « voie royale »*

Les chapitres qui précédent nous ont montré la mise en œuvre de la « grande idée » du *shaykh al-Ishrâq* : l'instauration d'une culture spirituelle totale embrassant la totalité du savoir philosophique, et simultanément tendue vers une réalisation spirituelle intégrale de la personne. La voie de l'*Ishrâq*, de la théosophie « orientale » ressuscitée de l'ancienne Perse, ne dévie ni à droite ni à gauche; le pèlerin qui s'y engage, a pour vocation de n'être ni un théoricien de la philosophie oubliant la finalité réelle de celle-ci, ni un aventurier de la mystique, inconscient des dangers encourus par celui que la philosophie n'a pas encore éveillé à la conscience de soi, ni prémuni contre les mirages de toutes sortes. C'est pourquoi cette voie peut être appelée la « voie royale » *(hê basilikê hodos)*. Ce terme est emprunté ici à la théosophie mystique de Philon d'Alexandrie dont l'œuvre, elle aussi, se prêterait à maintes comparaisons avec celles de nos théosophes « orientaux », bien qu'elle ait été ignorée d'eux. Ces comparaisons ne feraient que prolonger celles que d'autres ont déjà esquissées entre l'idée philonienne des « Énergies » divines et les Amahraspands ou Archanges de l'Avesta. La dénomination de voie royale provient du *Livre des Nombres* : « Nous suivrons la route royale sans nous détourner ni à droite ni à gauche, jusqu'à ce que nous ayons franchi ton territoire » (20 : 17 et 21 : 22). Cette « voie royale » est celle de la gnose; elle conduit le pèlerin à la connaissance par la vision directe, car elle est le chemin de la « race des voyants », ces derniers, elle les achemine jusqu'au suprême degré, cette *apotheôsis* que Sohrawardî désigne comme *ta'alloh*. C'est la voie qui reconduit l' « exilé » jusqu'au sommet du Sinaï

mystique, là où il franchit l'entrée du « huitième climat ».

Cette voie royale, c'est elle aussi que les gnostiques de l'Islam désignent comme la « Voie droite » *(sirât mostaqîm)*, qui ne dévie ni à droite ni à gauche, chemin de crête où culminent, rassemblées, les vertus fructifiant sur l'un et l'autre versant. La grande idée de Sohrawardî a marqué d'une empreinte profonde la culture spirituelle de l'Iran. Il y a eu des philosophes théoriciens, certes, et il y a eu aussi des soufis dédaignant la philosophie. Ni les uns ni les autres ne typifient cette culture spirituelle dans son intégralité. Nous connaissons déjà le témoignage de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (cf. *infra* liv. V, chap. II) : « Ce qui convient le mieux, c'est que le pèlerin vers Dieu fasse la synthèse des deux méthodes. Que son ascèse intérieure ne soit jamais vide de méditation philosophique; et réciproquement, que sa méditation philosophique n'aille jamais sans un effort de purification spirituelle. Ou mieux dit : que sa méthode spirituelle soit un *barzakh* (un entre-deux) qui conjoigne les deux méthodes, comme telle est la voie que suivent les *Hokamâ' ishrâqîyûn*, les théosophes « orientaux » (les « Platoniciens de Perse ») [470]. » C'est ainsi que se prolonge de siècle en siècle la pédagogie spirituelle voulue par Sohrawardî. Et la dénomination de « voie royale » convient d'autant mieux que son héros éponyme fut Kay Khosraw, le souverain sage et visionnaire, qui, en s'y engageant, achève l'épopée héroïque de l'Iran en épopée mystique. Héros éponyme, puisque tous les sages de l'ancienne Perse qui le suivent sur cette « voie royale » sont à leur tour désignés de son nom même comme des *khosrawânîyûn*, terme équivalant, dans la pensée de Sohrawardî, à celui d'*Ishrâqîyûn*.

Nous savons maintenant quelle importance Sohrawardî attache à cette dénomination et au rôle de Kay Khosraw. La signification qu'il donne à l'exemple de Kay Khosraw et à la qualification de *khosrawânîyûn*, nous confirme ses déclarations les plus explicites concernant les intentions qui furent les siennes, en ressuscitant la théosophie mystique des anciens Sages perses. Si ces derniers étaient des « orientaux » (au sens du mot *Ishrâqîyûn*), c'est parce qu'ils étaient des *khosrawânîyûn*. Tels sont le sens et la portée de ce que nous pourrions appeler l'*iranisme* de Sohrawardî; le caractère tout spirituel et « hiératique » de cet *iranisme* ressort en pleine lumière.

Nous venons d'employer pour la première fois ici ce terme d'*iranisme*. Disons qu'il aurait pu figurer, si son œuvre y avait été connue, dans quelque grand système de « philosophie de l'his-

470. Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Sharh al-osûl mina'l-Kâfî*, p. 446. Cf. déjà *supra* liv. I, n. 217, et *infra* t. IV, liv. V, chap. II, 2.

toire » éclos en Occident. En fait, il en est un où il figure, élevé presque à la hauteur d'un principe métaphysique. Mais le système philosophique où il figure, est le produit d'une école qui est elle-même peu connue en Europe occidentale, en dehors des spécialistes. Nous pensons ici au cercle dit des « Slavophiles » dans l'ancienne Russie de la première moitié du XIXe siècle. Peut-être n'est-ce pas géographiquement un hasard, si ce fut là que le principe de l'*iranisme* fructifia en philosophie. Malheureusement, il ne semble pas que les philosophes iraniens de l'époque aient été à même d'en connaître quelque chose, et depuis lors les circonstances n'ont guère été favorables pour attirer leur attention sur cette école dont l'*iranisme* les concerne pourtant directement. Nous avons eu ailleurs déjà l'occasion de suggérer les affinités et les contrastes entre l'*iranisme* d'un Alexis Khomiakov et l'*iranisme* d'un Sohrawardî [471]. Il y faudrait, nous le savons, tout un livre, car c'est un champ de comparaison encore totalement inexploré. Nous ne voudrions que compléter brièvement ici les premières suggestions faites ailleurs.

Selon la grandiose philosophie de l'histoire édifiée par Alexis Khomiakov, et qui ne doit rien à la dialectique hégélienne, deux principes s'affrontent, deux types de civilisation, nés dès les premiers pas de l'humanité dans l'histoire : d'une part, le principe de la liberté qui s'exprime par la création, d'autre par le principe de la nécessité qui s'exprime par la génération. Ces deux principes se trouvent comme personnifiés par les appellations que leur confère Khomiakov : l'*iranisme* est le principe spirituel créateur, religion de la liberté morale; le *kouschisme* (Kousch est le nom biblique de l'Éthiopie) est la religion de la nécessité physique aussi bien que de la nécessité logique. Le *kouschisme* ne connaît que l'enchaînement nécessaire du raisonnement logique; en ce sens, il trouve son expression la plus achevée dans le système de Hegel. L'*iranisme*, la pensée iranienne, « se fonde sur la tradition et ne se restaure point par une action purement logique, car le concept de la liberté créatrice ne s'enferme pas dans les formules et ne s'en déduit pas. Elle peut être discernée seulement par une intuition supérieure, dépassant les étroites limites du raisonnement, ou par le travail des siècles, ayant parcouru tous les degrés de la négation [472] ».

Ne pourrait-on pas dire que, chez Sohrawardî, le *kouschisme* serait représenté par la philosophie des Péripatéticiens, l'empire

471. Cf. notre étude *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique* (Eranos-Jahrbuch XXXV), Zürich 1967, pp. 227 ss.

472. Cf. A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. II. Les Doctrines*, Paris 1939, pp. 68-69, 71-73.

de la Logique, la nécessité des lois de l'entendement rationnel ? Ce que Hegel représentait aux yeux de Khomiakov, le péripatétisme, sinon Aristote lui-même, le typifiait au regard de Sohrawardî. Et c'est l'empire de la nécessité logique, comme celui de la nécessité physique, qui se trouve brisé par la théosophie visionnaire des *Khosrawânîyûn* de l'Iran, par le libre essor de la vision configuratrice, l' « intuition supérieure » pénétrant dans les univers spirituels interdits à la dialectique de la Logique. L'affirmation du *mundus imaginalis* est alors le paradoxe qui, en osant « sortir » des contraintes de l'empirisme et des évidences de la Logique rationnelle, surmonte leur antagonisme. « Ayant parcouru tous les degrés de la négation », dit Khomiakov. De son côté, Sohrawardî, antipéripatéticien au possible, exige pourtant que son disciple ait tout d'abord parcouru toutes les étapes de la philosophie péripatéticienne, celles du monde de la Logique (il le fait lui-même tout au long de la première partie du livre de la « Théosophie orientale », mais sous une inspiration stoïcienne où l'herméneutique domine la dialectique, si bien que la Logique en sort simplifiée et brisée, et le livre aboutit à une métaphysique de la vision). On ne surmonte pas le principe kouschite en passant à côté, en le laissant en dehors. Peut-être le pressentiment génial de Khomiakov prendrait-il un développement inattendu, s'il était confronté plus en détail avec le propos de Sohrawardî, « résurrecteur » de la sagesse théosophique de l'ancien Iran.

Certes, ce qui importait à Khomiakov, ce n'était ni le fait géographique, ni le fait historique, ni même le fait ethnique, mais le principe religieux, ou plutôt la lutte des deux principes qui constitue le drame de l'histoire spirituelle de l'humanité. Sa philosophie comporte cependant le souci d'élever au rang d'une valeur universelle le type caché dans la racine même de la vie d'un peuple, en l'espèce le type russe. Bien que là même il s'agisse essentiellement pour lui comme pour les Slavophiles de la vocation du peuple russe comme peuple par excellence de l'Orthodoxie, il y a peut-être aussi la préoccupation latente d'un idéal temporel, ce que l'on a pu appeler un « populisme » foncier. Un tel souci est profondément étranger à l'*iranisme* de Sohrawardî. Il nous a montré que ce n'est pas le peuple iranien qui aurait mérité, comme tel, la qualification d' « orientaux » au sens où il entend ce mot. La connaissance de ses anciens Sages n'était pas « orientale » simplement parce qu'ils étaient établis à l'orient géographique. C'est, inversement, la connaissance « orientale » qui a fait de ces Iraniens les « orientaux » par excellence. La lumière de cet « orient », c'est la Lumière de Gloire (le *Xvarnah*) qui tantôt investit un être, tantôt peut

se retirer de lui. L'ascendance « orientale » que revendique Sohrawardî pour lui et les siens, ne ressortit pas à un principe ethnique mais à une ascendance hiératique (au sens néoplatonicien du mot). Elle échappe aux relations de causalité entre les peuples et les États. Les titres à l'appui de cette ascendance appartiennent, comme ceux de la lignée des gardiens du Graal, à une histoire qui brise ce que nous appelons communément l'histoire.

C'est pourquoi la comparaison aurait à s'orienter ici vers le choix d'un autre terme. On pense à l'œuvre d'un Constantin Leontiev qui mit sa foi, non point dans la Russie ni dans son peuple, mais dans l'idéal sacral et hiératique du monde byzantin. Tout souci de donner un fondement mystique à un royaume théocratique temporel lui était étranger [473]. Dans toute la mesure où Byzance la hiératique assume l'héritage de ces néoplatoniciens à la sagesse « hiératique » desquels nous nous sommes référé ici au début, le propos de Sohrawardî se prêterait à une comparaison avec le propos d'un Leontiev, d'essence toute spirituelle et ascétique. Pour l'un et l'autre ce n'est pas un peuple qui est par lui-même l'essentiel, mais l'idée sacrale qui l'habite et le domine. Ce que l'idée sacrale byzantine fut pour l'un, l'idée de la sagesse théosophique de l'ancien Iran le fut pour l'autre. Là même encore, le principe de liberté que typifie l'*iranisme* dans la dramaturgie historiosophique de Khomiakov, pourrait être constaté à l'œuvre. Car nul ne fut à la fois plus révolutionnaire et plus traditionaliste que Sohrawardî, car s'il proclamait n'avoir pas eu de prédécesseur, il reste que ce fut par lui et à partir de lui qu'exista la tradition « orientale », la tradition *ishrâqî*, reliant la spiritualité de l'ancien Iran à celle de l'Iran islamique.

Alors, ce n'est pas sans ironie qu'il nous est arrivé de lire récemment le reproche fait à l'un de nos confrères, pour avoir classé Sohrawardî parmi les soufis, alors que, lui disait-on, Sohrawardî était un philosophe hellénisant n'ayant aucun rapport avec quelque *tarîqat* de soufisme « régulièrement constituée ». Or, on donne en général le nom de « philosophes hellénisants » à ceux que Sohrawardî exclut de la « voie royale », parce qu'ils n'ont été que des philosophes sans plus. Lui-même donc ne saurait être un de ces « philosophes hellénisants ». Quant à faire dépendre l'appartenance au soufisme d'on ne sait quel diplôme, document ou investiture, cette conception cano-

473. Cf. Fritz Lieb, *Konstantin Leontjew, der Prophet des Zornes ohne Hoffnung*, republié dans le recueil d'articles du même auteur *Sophia und Historie*, hrsgb. v. Martin Rohkrämer, Zürich 1962, pp. 114-144.

nique et bureaucratique est une manie occidentale, étrangère aux « orientaux » de Sohrawardî. La tradition « régulière » à laquelle il se rattache, Sohrawardî ne s'est pas contenté de la montrer, il lui a donné la vie. L'ascendance spirituelle est un témoignage; elle ne se prouve pas par des documents d'archives, mais par le mode d'être, de vivre et de penser, sur lequel on se modèle. Il y a eu et il continue d'y avoir en Iran tout un soufisme en dehors du soufisme, qui ne porte pas, voire qui refuse de porter ce nom, et préfère les termes de *'irfân* et *'orafâ'*. Il y a des *tarîqat* soufies shî'ites « régulièrement constituées ». Mais il y en a aussi qui n'ont jamais laissé et qui ne laisseront jamais de traces dans aucune archive historique. Cela n'empêche en rien leurs « membres » d'être des soufis au sens vrai du mot. Le legs spirituel que Sohrawardî a laissé aux siens, il l'a reçu d'une instance infiniment plus haute que n'importe quelle *tarîqat* « régulièrement constituée ». La *tarîqat* des *Ishrâqîyûn*, à son tour, n'a pas d'archives. Sohrawardî a laissé aux siens le soin de découvrir son legs spirituel sur la « voie royale », à la seule condition qu'ils s'y engagent. Et cet engagement ne dépend pas de formalités extérieures, mais d'une vocation intime qu'il rappelle expressément encore en concluant son livre de la « Théosophie orientale », dans le « testament » qu'il adresse à ses continuateurs.

Ce testament est préparé par les dernières pages du livre dont nous donnerons, pour finir, une brève idée. Elles nous confirment que le livre de la « Théosophie orientale » n'a pas pour dessein d'être un traité théorique, fût-ce un traité d'angélologie. Il est dirigé vers une mise en pratique, et il doit être pratiqué comme un instrument de méditation et de réalisation spirituelle. Aux « théorèmes » théologiques et théosophiques correspondent des énergies psycho-spirituelles capables de soutenir cette réalisation et d'en recevoir le don. Entre les épiphanies angéliques et le degré d'intensité spirituelle chez le mystique, existe une corrélation qui individualise en propre son expérience. L'avant-dernier chapitre du *livre V*, précédant le « Testament », amorce une vérification expérimentale des livres qui le précèdent. Il est préparé par deux « psaumes » dont l'inspiration lyrique vient suspendre la trame de la partie finale du livre. Mais l'auteur nous avertit que, si l'on veut connaître le sens secret de ces psaumes, il faudra l'apprendre auprès de la personne qu'il désigne comme le « Mainteneur du Livre »[474], et qui sera mentionnée encore dans les lignes

474. Cf. *Hikmat al-Ishrâq*, in *Op. metaph. II*, §§ 260 et 276, pp. 244 et 256 *(al-Qâ'im bi'l-Kitâb)* ; § 279, p. 258 *(Qayyim al-Kitâb)*.

finales du Testament. On n'ose donc insister. Cependant leur secret doit être très proche de celui du « Livre d'Heures » *(wâridât wa taqdîsât)* dont nous avons traduit et commenté ci-dessus (chap. III, 5) deux « psaumes ». La résonance eschatologique annonce les événements de l'extase, toujours en instance de se produire. Elle s'accorde avec la sonorité manichéenne d'autres psaumes de Sohrawardî : « Attire en-haut la litanie de la Lumière, délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière. »

Des deux psaumes ou « improvisations » *(wâridât)* figurant à la fin du livre de la « Théosophie orientale », nous citerons ici le début du premier[475] : « Les errants qui frappent au portail des hautes salles de la Lumière, en toute droiture et fermeté de cœur, voici que viennent à leur rencontre les anges de Dieu, les attirant vers l'orient des Lumières; ils les saluent des salutations du monde du *Malakût;* ils répandent sur eux une Eau qui sourd à la source de la Beauté, afin de les rendre purs. » Lorsque retombe cet élan lyrique, l'exposé reprend par la description des expériences des spirituels (§ 272). Opportunément les commentateurs (Qotb Shîrâzî et Shahrazôrî) nous rappellent[476] que non seulement tous les problèmes théoriques traités dans ce livre ont été personnellement vérifiés par l'auteur, mais que tous les états proprement illuminatifs qu'il mentionne, réfèrent à des expériences réellement vérifiées et vécues par lui : les quinze sortes de lumières et de fulgurations qui viennent ébranler le mystique, depuis la période où il est un débutant, celle ensuite où il est un moyennement avancé, jusqu'au moment où il atteint le premier degré des parfaits; les phénomènes secondaires (sonores, par exemple) qui les accompagnent; leur nature apparemment contradictoire (douloureuse et délectable); la visualisation de l'être intérieur porté à l'incandescence etc., tout cela est décrit avec concision et en un lexique d'une précision saisissante. La comparaison s'imposera avec des expériences analogues (visualisations de Lumières) mentionnées par Najmoddîn Kobrâ (ob. 1220), 'Alâoddawleh Semnânî (ob. 1336), Sayyed Mohammad Nûrbakhsh (ob. 1464).

« Lorsque les Lumières divines se sont multipliées sur un être humain, elles le revêtent de la robe de la puissance et de la majesté, et les âmes se laissent conduire par lui » (§ 277). Le mot *Xvarnah* n'est pas prononcé, mais nous avons déjà remarqué à propos de ces lignes que ce sont les termes mêmes par lesquels

475. *Ibid.*, § 261, pp. 244 ss., et *Prolégomènes II*, pp. 56 ss. Le texte des commentaires est donné en note.

476. *Ibid.*, p. 254, en note à la ligne 5.

ailleurs[477] Sohrawardî décrit l'investiture du *Xvarnah* royal donné sur la vie mystique au pèlerin qui défaille sous l'assaut des Lumières archangéliques, — et se relève roi. Cette transmutation de l'être par la fulguration du *Xvarnah*, la Lumière de Gloire, correspond à l'Événement personnellement vécu par le mystique dans le *Malakût ;* nous avons vu ici l'importance accordée par Sohrawardî à la personne et à l'extase d'Hermès; ces lignes sont comme une réminiscence de l'*Ars Regia* des hermétistes.

Finalement viennent les lignes solennelles du testament spirituel (déjà *supra* chap. 1, 2), rappelant avant la retombée du silence, que ce livre ne peut être étudié comme un livre quelconque, puisqu'il ne vise pas seulement à communiquer un savoir, mais à provoquer un événement réel de l'âme, celui-là même que Sohrawardî nous décrit dans ses récits initiatiques : la traversée de la montagne de Qâf, l'accès au Sinaï mystique, bref le parcours de la « voie royale ». « Frères, je vous lègue en testament la garde des impératifs de Dieu, le renoncement aux choses qu'il prohibe, l'orientation totale de votre être vers le Dieu qui est notre seigneur Lumière des Lumières, le renoncement à toute action et parole qui ne sont point votre affaire, la rupture avec toute suggestion du démon. Je vous confie la garde de ce Livre. Veillez sur lui, préservez-le du profane qui n'en est pas digne. Qu'il soit, de par Dieu! mon remplaçant (mon « khalife ») auprès de vous. J'ai fini de le composer à la fin du mois de Jomâdâ II de l'année 582 (16 septembre 1186), le jour où les sept planètes étaient rassemblées dans le signe de la Balance, vers la fin de la journée. Ne le transmettez qu'à celui qui en est digne, d'entre ceux qui auront fait preuve d'une solide connaissance de la philosophie des péripatéticiens, tout en ayant le cœur épris d'amour pour la Lumière divine. Cette condition remplie, il faut qu'avant de se mettre à l'étude du livre, l'aspirant pratique une retraite spirituelle de quarante jours, s'abstenant de tout aliment carné, se contentant d'un minimum de nourriture, délaissant tout autre soin que celui de méditer la Lumière de Dieu, et se conformant à tout ce que prescrira le Mainteneur du Livre. Lorsque le délai fixé pour se mettre à l'étude du livre sera écoulé, qu'il se plonge alors dans cette étude » (§§ 278-280).

Le grand souci du *shaykh al-Ishrâq* au moment de terminer son livre, c'est donc que celui-ci ne soit mis qu'entre les mains

477. Sur les textes à grouper ici et sur *Yanbû' al-bahâ'* (source de la beauté, de la splendeur) comme équivalent de *Yanâbî' al-Khorrah*, cf. *supra* n. 139, 140, 149, 156.

d'un aspirant à la « voie royale », c'est-à-dire celui qui aura parcouru tout le cycle de la philosophie péripatéticienne, tout en ayant au cœur un amour assez fort pour l'entraîner au-delà et le libérer du cycle des évidences théoriques et exotériques. Seul celui qui aspire à s'engager sur la voie expérimentale menant à l'Orient des Lumières peut être admis dans la « communauté du livre de la Théosophie orientale » *(ahl hadhâ'l-kitâb)*, disent les commentateurs. Ces mots sonnent en un étrange accord avec l'expression qorânique *ahl al-Kitâb*, les communautés du Livre, comme si les *Ishrâqîyûn* considéraient le livre de la Théosophie orientale, comme étant lui aussi un livre « descendu du ciel ». De nouveau, est mentionné le « Mainteneur du livre »; il le sera encore pour finir.

Quant au programme de la retraite de quarante jours que le shaykh n'indique qu'en quelques mots et qui doit préparer à l'étude du livre, les commentateurs entrent dans les détails : observer au préalable une hygiène médicale du corps; choisir un ermitage à l'abri de toutes les rumeurs et préoccupations des hommes, un oratoire ne recevant qu'une lumière discrète; observer un régime végétarien; ne rompre le jeûne qu'après la Prière du soir, par une nourriture prise en petite quantité mais délicatement préparée (pain blanc, céréales, herbes assaisonnées, amandes, noix, huile de sésame). Le retraitant devra répandre des parfums choisis aussi bien sur sa personne que dans son oratoire. Par le *dhikr*, soit purement mental, soit articulé avec la langue, il aura jour et nuit la pensée occupée par la présence de Dieu, des Anges et des Archanges des hiérarchies célestes supérieures. Ailleurs, dans le « Symbole de foi des philosophes », le shaykh suggère que la méditation peut s'aider de mélodies chantées d'une voix douce, de la contemplation d'images appropriées etc. [478]. Que le retraitant consacre de longs moments à se considérer soi-même, « son âme », comme ayant déjà quitté les dimensions du temps et de l'espace sensibles, et comme s'il avait retrouvé l'immatérialité *(tajarrod)* de sa pure essence. Sohrawardî a eu ainsi maintes visions qui l'ont conduit à justifier la valeur noétique de l'Imagination et le rang ontologique du *mundus imaginalis :* visions des êtres du monde spirituel sous des formes dont la beauté surpasse toute autre beauté [479].

Qotboddîn Shîrâzî récapitule en des termes qui sont identiques

478. Cf. *I'tiqâd al-hokamâ'* (le symbole de foi des philosophes), § 15, in *Op. metaph. II*, p. 271. Sur cet opuscule, voir *Prolégomènes II*, pp. 79-85; malgré certaines variantes théoriques, il exprime déjà la préoccupation essentielle de la « théosophie orientale ».

479. *Ibid.*, § 15, p. 271.

à ceux de Shahrazôri : « Si l'âme persévère assez longtemps dans cette contemplation d'elle-même, voici qu'un éclair de lumière fulgure sur elle, et c'est une lumière émanant de l'Intelligence archangélique sur l'âme, lumière exquise qui passe comme un éclair d'extase. Le shaykh (Sohrawardî) a décrit en détail l'expérience des différentes lumières suprasensibles : ensuite vient une lumière qui embrase (pour la vision intérieure) l'organisme physique; puis une lumière qui efface, abolit pour l'âme toute autre conscience que celle de son Aimé éternel. Et c'est là l'ultime degré mystique », le degré qui, dans un autre contexte, se présente comme le troisième de ces états de conscience mystique où il y a d'abord toi et moi; ensuite moi et non toi; finalement toi et non moi [480]. C'est à ce degré ultime que le pèlerin s'achemine sur la voie royale, ce pour quoi Sohrawardî conclut son « symbole de foi des philosophes » par ces mots : « Ceux-là ont la part surabondante et le rang le plus haut en ce monde et dans l'au-delà. Bienheureux celui qui s'est connu soi-même avant de mourir et qui a réalisé pour soi-même en ce monde un degré qui, ayant fait son bonheur dans le séjour de la caducité, fera son allégresse dans le séjour de la pérennité [481]. »

Et le testament de la « Théosophie orientale » s'achève sur ces lignes : « Celui qui fera de ce livre une étude approfondie, reconnaîtra que les anciens et les modernes ont manqué quelque chose que Dieu a permis à ma langue d'énoncer. Ce livre, c'est l'Esprit-Saint qui l'inspira à mon cœur d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien qu'il ne m'ait pas fallu moins de plusieurs mois pour l'écrire, à cause des difficultés créées par mes voyages. Il y est traité d'une affaire extrêmement grave. Si quelqu'un nie qu'il en soit ainsi, il n'échappera pas au courroux divin, car Dieu est puissant et a le pouvoir des représailles (3 : 3). Mais que nul n'ambitionne de connaître les secrets du présent livre sans recourir à la personne qui est un khalife possédant la science du Livre (13 : 43 et 27 : 40). »

Ces lignes sont chargées d'allusions que les commentateurs nous aident à dégager. Ce quelque chose que les anciens et les modernes ont manqué, c'est la voie des théosophes « orientaux » ou *Ishrâqîyûn*, la voie royale, l'entre-deux, réunissant et cumulant le savoir théorique et exotérique des philosophes et la réalisation spirituelle ésotérique, quelque chose que ni les philosophes de l'Islam (al-Fârâbî, Avicenne et d'autres) ne pouvaient

480. *Hikmat al-Ishrâq*, pp. 252-254, p. 258 (le commentaire afférant à la ligne 10), pp. 298-299, la 2e glose.

481. *I'tiqâd*, § 15, les dernières lignes.

atteindre par leur seule philosophie, ni les soufis par leur seule ascèse. C'est ce qui fait de ce livre une affaire tellement grave, et qui expose aux représailles divines celui qui déniera et cette gravité et la revendication de son auteur. Ce testament est en parfait accord avec l'idée de la hiérarchie des sages qu'institue le prologue du livre (*supra* chap. II, 3), en faisant allusion à la hiérarchie ininterrompue et secrète des sages; cette hiérarchie culmine en la mystérieuse figure du *pôle* mystique toujours présent à ce monde, même quand il est totalement ignoré des hommes, et nous avions remarqué qu'il n'y avait pas un mot à changer pour qu'un shî'ite y puisse reconnaître le XII[e] Imâm « invisible aux yeux de chair, présent au cœur de ses fidèles. » En effet le testament du *shaykh al-Ishrâq* renvoie ses fidèles au mystérieux « Mainteneur du Livre ». De nouveau rappelons que c'est la qualification par excellence qu'ont revendiquée pour eux-mêmes les Imâms du shî'isme : ils sont les « Mainteneurs du Livre », parce qu'ils en possèdent à la fois l'exotérique et l'ésotérique, l'herméneutique intégrale qui fait de l'Imâm le « Qorân parlant ».

Cette rencontre entre lexique shî'ite et lexique *ishrâqî* n'est pas fortuite. Certes, le soufisme même non shî'ite connaît lui aussi une succession ésotérique de *pôles*. Selon Semnânî, par exemple, la lignée, qui est antérieure au prophète de l'Islam, passe par Mohammad, puis par les Imâms jusqu'au douzième, et continue ensuite par chacun de ceux que le soufisme reconnaît d'âge en âge comme « pôle des pôles ». Cette lignée, tout en étant un décalage de l'idée shî'ite du cycle de la *walâyat*, en diffère radicalement en ce qu'elle ne reconnaît pas le XII[e] Imâm comme toujours présent à ce monde et ne le considère pas comme étant de façon permanente le « pôle des pôles » *(Qotb al-aqtâb)*. Elle diffère non moins de la lignée reconnue par Sohrawardî, qui ne retient que quelques-uns des « pôles » du soufisme, parce que son ascendance est ailleurs. Aussi bien nous savons que tout le monde s'accorde à dire : l'*Ishrâq* est à la philosophie ce que le soufisme est au *Kalâm* (la théologie dialectique, rationnelle et exotérique). Il y a analogie de rapport non point identité entre *Ishrâq* et soufisme. Il reste que la qualification de « Mainteneur du livre » donnée par Sohrawardî à ses successeurs est littéralement celle de l'Imâm shî'ite par rapport au Qorân, avec cette différence qu'elle se rapporte ici au livre de la « Théosophie orientale ». Reportons-nous alors au schéma dans lequel le *shaykh al-Ishrâq* a esquissé l'ascendance des *Ishrâqîyûn* (*supra* chap. I, 2). Il y a bien là l'idée d'une succession, mais qui n'a pas de document conservé dans les archives d'une association « régulièrement constituée », car il s'agit d'une « affaire trop

grave » pour se réduire à cela. Il est probable que le projet de Sohrawardî était à portée lointaine. C'est déjà ce que suggère l'idée d'une communauté de l'*Ishrâq* comme d'une communauté ayant son « Livre inspiré » et rassemblée autour de celui qui en est le *Qâ'im*, « celui qui possède la science du Livre ». L'idée est modelée sur l'idée shî'ite. Cependant jusqu'ici, à notre connaissance, seul Shamsoddîn Shahrazôrî a revendiqué pour lui-même, à la fin de son commentaire, cette qualité de « Mainteneur de la science du livre [481a] ». Qu'en fut-il après lui ? Faut-il penser que la lignée des « Mainteneurs du livre de l'*Ishrâq* » est rentrée, elle aussi, dans la *ghaybat*, dans l'occultation ? En tout cas nous pouvons retrouver au moins la lignée de quelques grandes figures qui illustrent le destin ultérieur de la « Théosophie orientale » et son influence considérable en Iran.

2. - *La postérité « orientale » en Iran et en Inde*

Dans l'état actuel de nos connaissances et du dépouillement des textes, force nous est de nous limiter à un certain nombre de points de repère. Ils sont d'importance, certes; mais il ne sera possible d'apprécier en détail l'influence de l'idée *ishrâqî* dans l'ensemble de la pensée iranienne, qu'une fois devenus accessibles un grand nombre de textes encore à l'état manuscrit. L'*Anthologie* en préparation contribuera à cette connaissance [482].

Le premier nom qu'il faut inscrire dans la lignée sohrawardienne de l'*Ishrâq*, la lignée des « Platoniciens de Perse », est celui de Shamsoddîn Shahrazôrî [483]. Chose étrange, nous ne savons presque rien sur la biographie de ce philosophe qui consacra lui-même tout un livre aux biographies des philosophes, à ceux d'avant l'Islam puis à ceux qui apparurent en Islam. Il s'identifie si complètement avec son œuvre que celle-ci est seule à nous livrer quelques détails concernant sa personne. En tête de cette œuvre figurent les deux vastes commentaires consa-

481a. En finale de son commentaire (p. 260, note afférente aux lignes 7-8), Shahrazôrî se donne comme *al-Qayyim bi 'ilm al-kitâb fî 'ahdinâ*, « le Mainteneur de la science du Livre pour notre époque », c'est-à-dire comme le *Qâyyim bi'l-kitâb* prévu par Sohrawardî (*supra* p. 340, n. 474) comme devant être l'Imâm de l'« ordre des *Ishrâqîyûn* ». Nous avons déjà relevé l'assonance shî'ite de cette qualification de « Mainteneur du Livre ».

482. Nous avons déjà dit notre espoir que notre collègue Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî (professeur à l'Université de Mashhad) mène à bien son *Anthologie des philosophes iraniens depuis Mîr Dâmâd jusqu'à nos jours*. (La parution du tome I est prévue pour avril 1971.)

483. Sur l'œuvre de Shahrazôrî, voir *Prolégomènes I*, pp. 48 ss., et *Prolégomènes II*, pp. 64 ss., 70 ss. Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, suppl. I, pp. 850-851.

crés à deux ouvrages de Sohrawardî : le « Livre des Élucidations inspirées de la Table et du Trône » *(Talwîhât)* et le « Livre de la Théosophie orientale ». Certes, nous savons d'autre part qu'un jeune disciple du nom de Shams partagea la captivité du *shaykh al-Ishrâq* à Alep. On aimerait qu'il s'agisse précisément de Shamsoddîn Shahrazôrî, son biographe enthousiaste et son commentateur. Cependant, on ne peut pas même affirmer que celui-ci ait été en contact personnel avec Sohrawardî; sinon, pourquoi ces hésitations marquées dans la biographie du shaykh, notamment sur la date de sa mort ? En outre, il faudrait lui accorder une longévité exceptionnelle. Parmi ses autres œuvres, figure en effet une monumentale encyclopédie intitulée « Traités de l'Arbre divin et des secrets théosophiques [484] ». C'est une Somme de toute la philosophie produite en Islam jusqu'au temps de l'auteur, et il est à souhaiter qu'elle trouve bientôt son éditeur. Or, elle fut achevée en 680/1282. Sans doute ce monument, œuvre de toute une vie, peut avoir été achevé à une date voisine de l'achèvement même de cette vie. Cependant l'indication d'un copiste transcrivant l'original de l'auteur permet de supposer que celui-ci vivait encore en 687/1288, donc un siècle après la mort de Sohrawardî. Il semble donc que Shahrazôrî ait dû être plutôt en contact avec des disciples immédiats; son adhésion à l'*Ishrâq* de Sohrawardî fut d'autant plus profonde qu'elle résulta d'une sorte de conversion spirituelle succédant à une attitude réticente; un autre livre de lui (*Hill al-romûz*, Solution des énigmes) ne semble porter aucune trace de l'*Ishrâq*.

Nous avons décrit ailleurs le style et la structure des deux vastes commentaires consacrés aux œuvres de Sohrawardî, et dit pourquoi il nous apparaissait que Shahrazôrî avait chronologiquement la priorité sur les autres commentateurs, malgré le silence observé par ces derniers sur ce point. Le prologue du commentaire de la « Théosophie orientale » ne porte pas de dédicace; il ne fait l'éloge d'aucun prince ni grand personnage qui eût provoqué la rédaction du commentaire. Aucun souci de complaisance, donc. Le commentaire nous apparaît tout inspiré par la fidélité de l'esprit et du cœur, dévoués sans retour au culte d'une figure idéale. Le seul éloge prononcé est le panégyrique de Sohrawardî, faisant suite à une déploration sur la décadence des hautes sciences, l'effacement des traces laissées sur la voie des anciens Sages, de ceux qui avaient vraiment l'expé-

484. Titre arabe de cette encyclopédie : *Rasâ'il al-shajarat al-ilâhîya wa'l-asrâr al-rabbânîya*. C'est une énorme compilation de tous les philosophes et théosophes qui ont précédé l'auteur. Le titre arabe de son « Histoire des philosophes » est *Nozhat al-arwâh*.

rience de la sagesse théurgique. Quand parut le *shaykh al-Ishrâq*, déclare Shahrazôrî, « il entreprit, lui, de rénover ce que les cycles et les périodes du temps avaient corrompu, de faire réapparaître ce qu'ils avaient effacé... de ressusciter ce qui était mort et aboli. » La philosophie était toute submergée par le péripatétisme. L'intention de ce livre est autre; il s'adresse à des « Seuls » et à des « Uniques », à des individus séparés de la masse, et c'est pourquoi on a commencé par le négliger. « Toutefois voici arrivée l'heure du plein midi de cet homme éminent. » Par suite des voyages, des déplacements, des rencontres facilitées par là même entre hommes que leur aptitude désigne pour la comprendre, après avoir évacué de leur cœur la philosophie vulgaire, voici que vont en grandissant l'intérêt et l'attrait pour cette œuvre unique, « car ni nous-même ni personne d'autre n'avons jamais rencontré livre plus complet concernant la science théosophique et mystagogique [485] ». Tel est donc le motif très pur pour lequel Shahrazôrî composa son commentaire.

Dernière précision, significative et éloquente. Nous avons déjà relevé au cours des pages qui précèdent, les allusions assez mystérieuses de Sohrawardî à celui qui serait le « Mainteneur du livre » ou le « Mainteneur de la science du livre », c'est-à-dire du « Livre de la Théosophie orientale ». Ce « Mainteneur » serait son représentant auprès de ceux qui, dans l'avenir, composeraient quelque chose comme l'Ordre des *Ishrâqîyûn*. Nous avons relevé aussi que dans la terminologie shî'ite cette même qualification est décernée à l'Imâm comme « Mainteneur du Livre saint ». Or Shahrazôrî, à la différence des autres commentateurs, n'hésite pas à assumer la qualification prévue par Sohrawardî. Le commentaire s'achève sur cette déclaration solennelle : « Le Mainteneur de la science du livre pour la présente époque déclare : ceci est le terme de ce que, par l'assistance et l'inspiration divines, nous avons pu mener à bien du commentaire de ce livre sublime. » La responsabilité et la qualification ainsi revendiquées par Shahrazôrî semblent impliquer une investiture dont l'origine et la portée restent encore pour nous enveloppées de mystère.

Le personnage de Qotboddîn Shîrâzî, autre grand commentateur du livre de la « Théosophie orientale », présente une silhouette bibliographique beaucoup plus précise [486]. C'était un homme du Fârs; il était né à Shîrâz en 634/1237. Son père, Ziyâoddîn Mas'ûd ibn Maslak, originaire de Kazerûn, était à la fois médecin et shaykh soufi. Dès sa première enfance, le futur « éminent savant » *('Allâmeh)* fut donc en contact avec les

485. Cf. *Prolégomènes II*, pp. 65-66.
486. *Prolégomènes II*, pp. 66-69.

choses de la science et de la vie spirituelle. Il fit au cours de sa vie de nombreux voyages, toujours en quête d'informations scientifiques et spirituelles; on le signale en Khorassan, en Anatolie, en Syrie, en Irâq. Il eut entre autres maîtres renommés Nasîroddîn Tûsî, le célèbre astronome et philosophe shî'ite, puis le grand mystique Sadroddîn Qonyawî, disciple et beau-fils d'Ibn 'Arabî. L'ensemble de son œuvre est encyclopédique. De même que Shahrazôrî composa l'encyclopédie philosophique signalée ci-dessus et encore inédite, Qotb Shîrâzî composa de son côté une encyclopédie incluant le système des sciences [487]. Un trait rapporté par Mîrkhond assombrirait l'image que nous pouvons nous faire de sa personne. Il aurait fini par porter à son maître Nasîr Tûsî une sourde et tenace hostilité, au point de participer à une intrigue qui avait pour but de ruiner le crédit de l'éminent philosophe et astronome auprès du souverain mongol Hûlâgû (le complot ne réussit pas, la construction de l'observatoire auquel tenait le souverain, n'étant pas encore terminée). Mieux vaut mettre en doute avec le bon Khwânsârî qu'il s'agisse du même Qotboddîn, bien que Khwânsârî ajoute : « Il est vrai que ce n'eût pas été la première bouteille à se briser en Islam [488]. » Notre Qotboddîn mourut à Tabrîz en Ramazan 710/janvier 1311, donc à l'âge de soixante-seize ans (lunaires).

Son grand commentaire du livre de la « Théosophie orientale » débute par un éloge du *shaykh al-Ishrâq* non moins chaleureux que celui qui fut rédigé par Shahrazôrî. Il rappelle, lui aussi, ce qu'était la théosophie mystique *(hikmat dhawqîya)* des anciens Sages, laquelle comportait la connaissance du *monde imaginal* par lequel s'opère la résurrection des corps. C'était là une gnose des mystères divins et des Lumières éternellement subsistantes que l'on n'atteint pas par des « bavardages philosophiques », mais par la sublimation de la transconscience *(taltîf al-sirr)*. Aussi bien, déclare Qotboddîn, est-ce là ce qu'Avicenne rappelait déjà dans certaines pages de son livre des *Ishârât*. Puis, après une déploration des excès dialectiques commis par les Péripatéticiens, déploration qui est une réminiscence à la fois des textes de Sohrawardî et de ceux de Shahrazôrî, Qotboddîn évoque la sagesse théosophique qui tend à la vision intérieure, à la visualisation contemplative *(moshâhada)*, laquelle ne s'ob-

487. L'édition de cette encyclopédie, qui porte comme titre *Dorrat al-Tâj* (La Perle de la Couronne), a été entreprise à Téhéran. Un premier volume contient la philosophie, il a été édité par M. Meshkât qui l'a muni d'une longue introduction biographique et bibliographique (Téhéran 1320 h. s.). Un second volume contient les mathématiques et la musique (Téhéran 1324 h. s.). Cf. Khwânsârî, *Rawzât al-jannât*, Téhéran 1306, pp. 532-533.

488. *Ibid.*, p. 610, lignes 34-35.

tient ni par les définitions ni par les syllogismes, mais par les Lumières qui se lèvent à l'Orient de l'âme *(anwâr ishrâqîya)*, la pénètrent de leur image comme un miroir, s'en emparent comme le feu s'empare du fer que l'on y fait rougir. Tel était l'état des âmes « qui ont cherché l'Orient et l'illumination de la Lumière divine [489] ». Mais le livre du *shaykh al-Ishrâq* est resté un trésor caché. A l'âme qui aspire à mettre ce livre en pratique, Qotboddîn se propose de faciliter la voie.

Et ce propos l'a conduit à écrire un commentaire magistral qu'il acheva en 694/1295, à l'âge de soixante ans. Nous avons rappelé plus haut que la grande encyclopédie dans laquelle Shahrazôrî avait incorporé toute la substance de ses propres commentaires sohrawardiens, avait été achevée en 680/1282. Cela semble décisif pour fonder la priorité chronologique du commentaire de Shahrazôrî. En outre, le commentaire de Qotboddîn comprend de longs passages qui ne sont rien d'autre que la reproduction littérale du texte de Shahrazôrî. Il n'en contient pas moins, il est vrai, de nombreux développements qui ne figurent pas dans ce dernier [490], et la structure de son commentaire est toute différente. Shahrazôrî procède par *lemmata*, largement découpés, entre lesquels il insère son développement personnel. Qotboddîn, conscient de la difficulté du texte très concis de Sohrawardî, insère son commentaire jusque dans les phrases de l'auteur, faisant éclater ce qu'elles ont de trop compact, avant de donner le commentaire proprement dit, étoffé de rappels, de citations, de comparaisons, précisant les sous-entendus, dissipant petit à petit toute obscurité. Bref, il se fait le meilleur des guides. C'est pourquoi son édition commentée du « Livre de la Théosophie orientale » est devenue le *text-book* pour toutes les générations d'*Ishrâqîyun*. Les manuscrits en sont beaucoup plus nombreux que ceux de Shahrazôrî qu'il semble avoir relégués dans l'ombre, un peu comme plus tard les œuvres de Mollâ Sadrâ Shîrâzî éclipsèrent celles de son maître Mîr Dâmâd.

Dans l'ensemble des grands commentateurs de l'œuvre de Sohrawardî, une mention spéciale doit être faite encore d'Ibn Kammûna (ob. 683/1284). On lui doit un vaste commentaire d'une œuvre déjà citée ici, et que sa concision rend particuliè-

489. *Prolégomènes II*, pp. 67-68; lithogr. Téhéran 1315, p. 6. Une âme qui cherche l'Orient *(sharq)* est une âme *mostashriqa*. De nos jours, on désigne couramment en arabe les orientalistes comme *mostashriqûn*. Confrontée au sens où l'entendent les *Ishrâqîyûn*, cette désignation ne manque pas d'un certain humour.

490. Cf. *Prolégomènes II*, p. 69.

rement difficile : « Le Livre des Élucidations inspirées de la Table et du Trône ». L'ouvrage est en trois livres : logique, physique et métaphysique. Il forme la première partie de la trilogie qui, dans la pensée de Sohrawardî, devait constituer une propédeutique indispensable à l'étude de son grand livre de la « Théosophie orientale »[491]. Ibn Kammûna ne dissimule pas les difficultés qu'il a rencontrées, et si ce n'eût été la crainte de décevoir les personnes qui lui avaient demandé de rédiger ce commentaire, il aurait renoncé à l'entreprise. Il acheva son travail en 667/1268. Or, à son tour, ce commentaire contient de nombreuses pages qui concordent littéralement avec celui que Shahrazôrî composa sur le même traité du *shaykh al-Ishrâq*. De nouveau la question se pose comme précédemment : à qui revient la priorité ? Nous avons dit ailleurs, en décrivant plus en détail cet ouvrage, pourquoi ici encore il nous semble qu'il faille décider en faveur de Shahrazôrî[492]. Cela ne diminue nullement l'importance de l'œuvre d'Ibn Kammûna; son commentaire qui, par ses citations, révèle une parfaite connaissance des autres ouvrages de Sohrawardî, reste l'indispensable instrument qu'il veut être pour l'étude détaillée du « Livre des Élucidations ». Nous avons nous-même disposé, lors de notre édition du texte de Sohrawardî, il y a plus de vingt ans, de l'exemplaire du commentaire d'Ibn Kammûna ayant appartenu en propre à Qotboddîn Shîrâzî, le commentateur de la « Théosophie orientale ».

Il nous faut maintenant nous contenter de citer une série de noms à titre de points de repère. Le philosophe Athîroddîn Abharî (ob. 663/1265) se range à l'avis de ceux qui, tel Shahrazôrî, font observer que la dénomination de « métaphysique » *(mâ ba'd al-tabî'a)* ne vaut que par rapport à nous, parce que l'homme perçoit d'abord les choses sensibles; l'antériorité de la « physique », des *Naturalia*, est donc une antériorité de convention, non point d'essence; elle répond à un besoin pédagogique. En réalité les principes des *Naturalia* sont ontologiquement et causalement antérieurs à ces mêmes *Naturalia ;* il faut donc les établir antérieurement dans ce qui mérite alors le nom de *préphysique* mieux que le nom de *métaphysique*. Là-dessus Abharî écrit tout un traité *(Kashf al-haqâ'iq)* où la préphysique repro-

491. Cf. *supra* p. 12, n. 3 : la trilogie est formée des ouvrages respectivement intitulés *Talwîhât* (Élucidations), *Moqâwamat* (Résistances) et *Motârahât* (Entretiens), chaque ouvrage comprenant trois parties : logique, physique, métaphysique. Ces trois ouvrages sont une propédeutique pour le « Livre de la Théosophie orientale ». Avec ce dernier, l'ensemble forme une grande tétralogie systématique.

492. *Prolégomènes I*, pp. 64-65 et 70-73.

duit fidèlement la philosophie *ishrâqî* du devenir posthume de l'homme, exposée par Sohrawardî [493].

Quant à l'œuvre du grand philosophe shî'ite Nasîroddin Tûsî, cité ci-dessus, il serait intéressant d'y rechercher la part d'influence *ishrâqî*. Mollâ Sadrâ a très exactement relevé, à propos de l'angélologie et de la procession des Intelligences, mettant en question le fameux principe *ex uno non fit nisi unum*, ce que Nasîr Tûsî, dans son commentaire des *Ishârât* d'Avicenne, doit à l'application ésotérique des lois, de l'optique pratiquée par Sohrawardî [494].

Parmi les commentateurs et disciples d'Ibn 'Arabî, 'Abdorrazzâq Kâshânî (ob. vers 730/1330) est particulièrement attentif à l'origine hermétiste des *Ishrâqîyûn*. Notable est l'influence *ishrâqî* dans la grande œuvre d'Ibn Abî Jombûr (le *Kitâb al-Mojlî*, composé en 895/1490, dix ans à peine avant l'avènement de Shâh Isma'îl), ouvrage qui avec la Somme de Haydar Âmolî (VIIIe/XIVe siècle) opère définitivement la jonction entre la théosophie shî'ite et la théosophie d'Ibn 'Arabî [495]. Aussi bien est-ce dans l'ensemble de l'œuvre d'Ibn 'Arabî qu'il y aurait à rechercher les connexions avec l'*Ishrâq* de Sohrawardî. Il y aura occasion plus loin (infra liv. IV) de montrer comment situe les *Ishrâqîyûn* un éminent philosophe shî'ite du XVe siècle, Sâ'inoddîn Torkeh Ispahânî (ob. 830/1426 ou 836/1432), lui-même commentateur des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî. Toute son œuvre, très importante pour la métaphysique de l'être, reste à étudier.

Jalâloddîn Dawwânî (ob. 907/1501), converti au shî'isme à la suite d'un songe, fut également un actif commentateur de *shaykh al-Ishrâq*. On doit principalement à cet écrivain prolifique un commentaire du « Livre des Temples de la Lumière », auquel répondit par un contre-commentaire Ghiyâthoddîn Mansûr Shîrâzî (949/1542) [496]. Deux personnages de Tabrîz sont encore

493. *Ibid.*, p. 21 et n. 29 donnant l'analyse du manuscrit Aya Sophia 2453.

494. Mollâ Sadrâ appelle l'attention sur cette dette de Nasîroddîn Tûsî, dans son commentaire d'un autre ouvrage d'Abharî, *Sharh al-Hidâyat*, Téhéran 1313, pp. 366-367.

495. *Prolégomènes I*, p. 49 et n. 77; Ibn Abî Jomhûr, *Kitâb al-Mojlî*, lithogr. Téhéran 1324; Sayyed Haydar Âmolî, *La Philosophie shî'ite*, éd. H. Corbin et O. Yahia (Bibl. Iranienne, vol. 16), Téhéran-Paris 1969.

496. *Prolégomènes I*, p. 48. Ce nom évoque une dynastie de philosophes, comme il s'en rencontre en Iran. Le père, Sadroddîn Dashtakî Shîrâzî (ne pas le confondre avec Mollâ Sadrâ qui est aussi un Sadroddîn Shîrazî), surnommé Amîr Sadroddîn ou Sadroddîn Kabîr (le Grand), fut un des plus éminents penseurs imâmites iraniens du IXe siècle de l'hégire; assassiné par les Turcomans en 903/1497, il fut enseveli à Shîrâz (*Rayhânât* II, p. 464, n° 847). Son fils, Ghiyâthoddîn Mansûr, auquel certains biographes donnent le surnom un peu pompeux de « Onzième Intelligence », a laissé une œuvre

à nommer : Wadûd Tabrîzî écrit un commentaire systématique sur le « Livre des Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn » émir seljouqide d'Anatolie. Nous nous sommes référé ici aux pages de cet ouvrage concernant le *Xvarnah*. Quant au commentaire, il fut achevé en 930/1524. Un certain Najmoddîn Mahmûd Tabrîzî, contemporain de Wadûd, écrit des *Gloses* sur le livre de la « Théosophie orientale » [497]. Répétons qu'aucun de ces commentaires n'est à négliger; ils correspondent aux travaux que, de nos jours, nous publions dans des périodiques spécialisés.

Cette énumération un peu sèche nous achemine jusqu'au moment où la doctrine et l'expérience spirituelle du *shaykh al-Ishrâq* se montrent comme ayant vraiment les vertus d'un foyer de la pensée, foyer de rencontre pour des univers spirituels communiquant entre eux au niveau de la gnose. Déjà le « Livre des Élucidations » *(Talwîhât)* avait été traduit en hébreu. Maintenant, l'œuvre de Sohrawardî va, au XVIe siècle, essaimer son influence dans l'Inde, tandis qu'en Iran elle contribuera à la renaissance philosophique de la période safavide. Elle exercera une influence profonde dans le cercle de penseurs groupés autour de l'empereur Akbar (1556-1605), le souverain mongol de l'Inde, et sur son généreux projet tendant à une religion œcuménique *(dîn-e ilâhî, religio divina)*. La théosophie *ishrâqî* fut une des sources de cet « œcuménisme » qui cherchait sa voie. Il s'établit à l'époque un courant intense d'échanges spirituels entre l'Iran et l'Inde, avec de multiples allées et venues de philosophes et de soufis. Nous retiendrons principalement ici deux témoignages de la fructification de l'œuvre de Sohrawardî en langue persane, le persan étant alors la langue culturelle de l'Inde du nord-ouest. De ces deux témoignages, l'un se rattache au mouvement éclos autour de l'initiative de Shâh Akbar. L'autre est constitué par toute une littérature zoroastrienne *ishrâqî*, éclose à la même époque et sous l'influence du même milieu spirituel.

philosophique et théologique tant en arabe qu'en persan, comprenant une trentaine de titres. Il est mort entre 940/1533 et 949/1542-1543 (*Rayhânat* III, p. 166, n° 276). Il y a enfin le petit-fils, Amîr Sadroddîn II; un de ses livres est daté de 961/1553-1554, mais la date exacte de sa mort n'est pas connue (*Rayhânat* II, p. 465, n° 848). La polémique avec Dawwânî, tantôt à propos de Sohrawardî, tantôt à propos des *gloses* sur Nasîroddîn Tûsî, semble être un héritage passé de « Sadroddîn le Grand » à son fils. Chacun de ces personnages mériterait une monographie. Cf. Brockelmann, *op. cit.*, II, 217 et 414, Suppl., 306 et 593.

497. Sur Wadûd Tabrîzî et Najmoddîn Mahmûd, cf. *Prolégomènes II*, pp. 59-60.

Le *shaykh al-Ishrâq*, nous l'avons dit, avait écrit une partie de ses œuvres en persan; pour certaines, il s'est même traduit lui-même de l'arabe en persan. Mais la grande trilogie, ainsi que le « Livre de la Théosophie orientale » auquel elle sert de propédeutique, avait été composée en arabe. Les grands commentaires mentionnés ci-dessus, et qui en assurèrent la pénétration dans la pensée islamique, sont également en arabe. De son transfert en langue persane le premier témoignage que nous retenons ici est celui de Mohammad Sharîf ibn Harawî, à qui l'on doit une ample élaboration en persan du prologue et de la seconde partie du « Livre de la Théosophie orientale ». Aussi bien est-ce avec raison que le traducteur s'est attaché aux cinq livres de cette seconde partie de l'ouvrage, puisque c'est là essentiellement qu'est exposée la doctrine *ishrâqî*. Il n'a pas limité son travail au seul texte de l'auteur; il a fait passer en persan une grande partie du commentaire de Qotb Shîrâzî, et y a ajouté des développements personnels [498]. Quant à la personnalité du traducteur, elle est peu connue par ailleurs. Il termina son travail en 1008/1600. D'une part il est contemporain de Mîr Dâmâd (1040/1630), le maître de théologie autour de qui allait se constituer ce que nous avons appelé l'École d'Ispahan. D'autre part, le prologue de Mohammad Sharîf permet de conclure qu'il avait une connaissance directe du soufisme indien et qu'il avait séjourné sur les lieux mêmes. Son entreprise de traduction peut donc se rattacher aux préoccupations suscitées par la réforme religieuse de Shâh Akbar.

Le second témoignage auquel nous pensons, relève d'une littérature parsie *ishrâqî*, produite par un groupe de zoroastriens émigrant à l'époque de l'Iran en Inde. Il y a déjà une quarantaine d'années qu'un savant pârsî, le Dr J. J. Modi, consacra une importante étude au grand-prêtre zoroastrien Azar Kayvân qui, de Shîrâz ou de ses environs, émigra en Inde aux confins des XVIe et XVIIe siècles avec ses disciples [499]. Comme l'œuvre de Sohrawardî eut de fervents admirateurs au sein de ce groupe, l'histoire de celui-ci est particulièrement significative pour la « postérité orientale » du *shaykh al-Ishrâq*. Nous avons précédemment ici montré dans le résultat de son grand dessein quelque chose comme un rapatriement des Mages hellénisés en

498. *Ibid.*, pp. 60-61. Il est toujours dans notre intention de publier l'*unicum* de cette version persane dans la « Bibliothèque Iranienne ».

499. Dr. Sir Jivanji Jamshedji Modi, *A Parsee High Priest (Dastûr Azar Kaiwân 1529-1614, A. D.) with his Zoroastrian Disciples in Patna, in the 16 th and 17 th century A.C.*, in *The Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, XX, 1932, pp. 1-85.

Iran, mais en Iran islamique; avec le groupe d'Azar Kayvân, voici que ce rapatriement se prolonge jusqu'en milieu zoroastrien; le circuit est ainsi complet. Du même coup aussi, les livres produits au sein de ce groupe ou autour de lui, trouvent une explication. Les Pârsîs de l'Inde les ont regardés comme des livres « semi-pârsîs », et les ont jugés avec assez de faveur pour prendre l'initiative de leur édition. Disons d'emblée ceci : ces livres n'intéressent que médiocrement le spécialiste en philologie avestique et pehlevie. En revanche, ils intéressent énormément le chercheur en philosophie religieuse, en nous montrant l'œuvre de Sohrawardî réinterprétée à l'aide de ce que ces zoroastriens connaissaient de l'Avesta et des textes pehlevis. Dans quelle mesure ces interprètes zoroastriens de Sohrawardî s'accordent-ils avec le contenu de la foi zoroastrienne traditionnelle intégrale ? Nous venons de rappeler le terme « semi-pârsîs ». Le Dr J. J. Modi était mieux qualifié que quiconque pour se prononcer. Il reste que, dans ces livres, il y a un contenu certainement zoroastrien, et si l'on ne peut dire que tout le reste soit sohrawardien (ils comportent aussi pas mal de choses qui sont d'inspiration manichéenne, bouddhique, soufie), le lecteur familier avec les œuvres du *shaykh al-Ishrâq* ne s'en retrouve pas moins, presque à chaque page, en pays connu. Bref, ces livres ont l'extrême intérêt de nous montrer l'accueil fait aux XVIe et XVIIe siècles, par un groupe de zoroastriens mystiques, à l'œuvre de Sohrawardî qui voulut être précisément le « rénovateur de la théosophie des anciens Perses ».

D'une littérature qui semble avoir été assez abondante, seuls quelques ouvrages paraissent avoir été conservés; encore leur rareté les rend-elle difficilement accessibles. De l'ensemble de cette littérature fait lui-même partie le *Dabestân al-Madhâhib* (quelque chose comme « l'École des sciences religieuses »), ouvrage qui contient une mine de renseignements sur l'état religieux de l'Inde à l'époque[500]. Il a pour auteur Môbed-Shâh

500. Une traduction anglaise en fut donnée jadis sous le titre *The Dabistan, or School of Manners (sic)* translated... by Shea and Troyer, Paris 1843. En s'exprimant en termes modérés, on dira que cette traduction aurait besoin d'être entièrement revue, de fond en comble. Une réimpression (partielle) en a été donnée, hélas! à New York en 1937, et qui pis est, en pratiquant des coupures considérables que rien n'annonce. Rien n'a été fait pour y utiliser les résultats des recherches iraniennes depuis un siècle. Aussi bien n'y avait-il pas grand-chose à faire; les deux traducteurs ont travaillé en s'ignorant l'un l'autre; si le vocabulaire de l'un diffère de celui de l'autre, tous deux se rejoignent dans la même ignorance du sens des termes techniques. De tout cela on a fait un recueil complètement factice. Bref, il y aurait un besoin urgent d'une édition critique du *Dabestân*, accompagnée d'une traduction rigoureuse.

qui lui-même fut en relation suivie avec le groupe des disciples d'Âzar Kayvân. On ne s'étonnera pas qu'il accorde une large place aux différentes branches du pârsisme à l'époque (il est même notre seule source sur ce point). Au chapitre XI de son livre, où il expose la religion des philosophes, l'auteur explique que ces derniers présentent deux grandes familles : celle des *Ishrâqîyûn* et celle des Péripatéticiens. Il constate, et pour cause, que les doctrines et les pratiques professées par les *Ishrâqîyûn* coïncident parfaitement avec celles qu'il a exposées au cours du premier chapitre du même ouvrage, concernant « l'ancienne religion des Iraniens [501] ». Que là même il nous soit dit que cette ancienne sagesse théosophique iranienne ait été celle des anciens Grecs jusqu'à Platon inclus, c'est également ce que nous pouvons lire chez Sohrawardî et ses commentateurs.

Le principal ouvrage qui fait autorité pour l'auteur du *Dabestân*, provient vraisemblablement lui-même de l'école d'Azar Kayvân ou de son entourage. Il a pour titre *Dasâtîr-Nâmeh* (« Recueil des livres saints » attribués aux anciens prophètes iraniens). Les quelques orientalistes qui s'en sont occupés jadis, se sont contentés en général d'une critique négative, parce que l'ouvrage ne répondait pas à leur attente de philologues. Certes, si l'on s'attend à y trouver quelque texte survivant de l'Avesta ou de la littérature pehlevie, on sera déçu. Mais demandons à ce livre de nous donner ce qu'il veut en réalité nous donner : la méditation de quelques zoroastriens méditant, dans l'esprit du *shaykh al-Ishrâq*, un certain nombre de traditions dont l'étude systématique reste d'ailleurs entièrement à faire. Le livre se présente comme une « Bible des prophètes de l'Iran » (seize livres de seize prophètes). Il se présente en deux langues. Que l'une soit un jargon convenu ou tout simplement un langage chiffré, la question nous importe médiocrement, puisqu'elle est accompagnée d'une bonne et lisible « traduction » persane pârsîe. Que l'auteur de cette traduction ait été Sâsân V, qui aurait vécu en Iran au temps de Khosraw Parwîz et dont le nom revient souvent dans cette littérature, c'est une autre affaire; historiquement, « improbable » ne serait même pas assez dire. Il reste que le contenu de l'ouvrage est des plus attachants pour le chercheur à la trace de l'*Ishrâq*. Le « livre de Mâh Abâd », le « livre de Sâsân Ier », par exemple, nous offrent un reflet précis de la métaphysique sohrawardienne, voire avec des développe-

501. *Dabestân al-Madhâhib*, lithogr. Bombay 1267, p. 255. Pour tout ce qui suit, cf. déjà *Prolégomènes I*, pp. 55-60.

ments qui dérivent de la théosophie du soufisme iranien [501a].

Ces remarques d'ensemble peuvent s'appliquer aussi bien à un autre important ouvrage de l'école d'Azar Kayvân. Parmi les membres de la communauté du grand prêtre zoroastrien que l'auteur du *Dabestân* connut personnellement, ressort particulièrement la figure de Farzâneh Bahrâm ibn Farshâd, dit « Bahrâm junior » (Kuchak Bahrâm). Môbed-Shâh l'avait rencontré à Lahore en 1048/1638 et nous informe qu'il avait accompli tout le cycle des sciences philosophiques et théologiques, qu'il connaissait non seulement le persan, l'arabe et le hindi, mais en outre au moins une langue occidentale, et finalement qu'il traduisit les œuvres de Sohrawardî en persan [502]. De ces traductions malheureusement, nous n'avons encore retrouvé la trace d'aucun manuscrit. En revanche, un volumineux ouvrage de Farzâneh Bahrân, le *Shârestân-e chahâr chaman* (la « cité aux quatre jardins ») a été publié en lithographie à Bombay par les soins de quatre môbeds zoroastriens en 1279/1862. L'ouvrage en persan se présente en marche parallèle avec celle du *Dasâtîr-Nâmeh*, et comprend quatre parties. Les trois premières traitent de la cosmogonie, puis de la hiéro-histoire des rois-prophètes de l'ancien Iran, depuis Hûshang jusqu'au dernier sassanide. La dernière partie (« quatrième jardin ») traite d'astronomie, de cosmographie et de géographie [503]. On

501a. *The Desatir, or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets in the Original Tongue, together with the Ancient Persian Version and Commentary of the Fifth Sasan*. Published by Mullâ Fîrûz Bin Qaus. An English Translation. Bombay 1818, 2 vol. Une édition lithographique du texte a été également donnée sans autre indication que « sous le règne de Nasîroddîn Shâh Qâdjâr ».

502. *Dabestân*, p. 41; voir texte persan cité in *Prolégomènes I*, p. 57, n. 92.

503. Le *Shârestân-e chahâr chaman* a été édité à Bombay en 1279/1862-1863 (d'après la page de titre, mais la page finale porte 1867) par les soins de quatre Môbeds zoroastriens. Cet important ouvrage de littérature « zoroastrienne *ishrâqî* », dû à Farzâneh Bahrâm, se présente comme suit : I. Cosmogonie (Sohrawardî est cité dès la page 4). Histoire des rois-prophètes de l'Iran, depuis Hûshang jusqu'à Kay Qobâd (pp. 1-110). II. Les Kayanides. De Kay Kaûs ibn Kay Qobâd jusqu'à Lohrasp. Le prophète Zoroastre. Les théosophes *Ishrâqîyûn*. Esfandyâr, jusqu'à Dârâb (Darius) et Alexandre (pp. 111-574). III. Les Arsacides *(Ashkâniyân)* et les Sassanides (pp. 574-663). IV. Cosmographie et géographie (pp. 664-798). C'est le type d'ouvrage où l'insertion de l'*Ishrâq* dans la hiéro-histoire des prophètes de l'ancien Iran est un fait accompli; réciproquement Avesta et traditions sont interprétés à la lumière de l'enseignement du *shaykh al-Ishrâq*. C'est pourquoi l'auteur ne saurait isoler l'exposé de la vie et des enseignements de Zoroastre, de l'exposé de la théosophie *ishrâqî*. Ce long exposé (pp. 230 ss.) rappelle tout d'abord que la voie *ishrâqî* est un *barzakh* (entre-deux) entre la réflexion spéculative théorique et le soufisme; elle est celle que les Perses *(Pârsiyân)* appellent *gashasb* (= *ishrâq*, illumination, splendeur). L'auteur revendique à plusieurs reprises la qualité d'élève d'Âzar Kayvân, qu'il salue comme « *Qotb-e a'zam, Ghawth-e 'âlam wa Imâm-e zamân* (Pôle suprême, secours du monde, Imâm de ce temps).

remarque qu'un long exposé de la théosophie *ishrâqî* prend place à la suite du chapitre consacré à Zoroastre, non pas du tout par un anachronisme inconscient, mais parce que, pour notre zoroastrien *ishrâqî*, ce chapitre est le meilleur « moment » pour prendre position à l'égard des écoles et sectes islamiques de son temps.

Nous signalerons encore un autre ouvrage issu de la même école. Il est intitulé *Ayîn-e Hûshang* (la « religion de Hûshang », protoprophète iranien), et fut édité en lithographie à Bombay en 1296/1879, par les soins d'un savant pârsî, Mîrzâ Bahrâm Rostam Nasrâbâdî, qui l'a muni d'une longue préface. Il s'agit d'un important recueil de quatre traités en persan [504], dont les manuscrits provenaient de la bibliothèque impériale. Une rapide lecture suffit pour déceler dans ces traités l'influence *ishrâqî*. Nous ne pouvons faire plus que de signaler ici ces livres fort peu connus. Cette littérature zoroastrienne *ishrâqî* appellerait toute une étude que nous comptons mener à bien ailleurs. D'autres sages zoroastriens, originaires de Shîrâz, sont encore mentionnés par l'auteur du *Dâbestân* qui les connut personnellement. Il y a, entre autres, Hakîm Ilâhî Herbad et Hakîm Mîrzâ qui tous deux sont désignés comme *Ishrâqîyûn*. Tous deux avaient une parfaite connaissance des œuvres du *shaykh al-Ishrâq*, et s'étaient si bien assimilé sa doctrine qu'ils avaient fait de son « Livre d'Heures » (dont nous avons traduit ci-dessus deux psaumes, chap. III, 5) le rituel liturgique de leur religion personnelle [505].

Bref, la représentation que les zoroastriens *ishrâqî* du temps de Shâh Akbar se font de l'origine iranienne de la philosophie sous sa double forme, extatique *(ishrâqî)* et dialectique (péripatéticienne), aussi bien que de l'activité de traducteurs diffusant le savoir conservé dans le trésor des rois de l'ancienne Perse, tout cela serait à comparer avec les anciennes traditions conservées dans la littérature pehlevie authentique. Aussi bien l'idée que Sohrawardî se fait du Sage iranien comme d'un platonicien

504. Le *Ayîn-e Hûshang*, ouvrage très représentatif lui aussi du « zoroastrisme *ishrâqî* », se présente comme suit, dans l'édition de Bombay 1296/1879. Il y a d'abord une longue introduction (21 pages) dans laquelle l'éditeur rappelle l'avènement de Shâh Akbar, le mouvement spirituel suscité par lui, son entourage où furent représentées toutes les écoles religieuses. *Dabestân* et *Shârestân* furent publies, eux aussi, d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale. Viennent alors quatre traités composant ensemble le *Ayîn-e Hûshang* (la religion de Hûshang, le roi-prophète) : I. Le *Khêshtâb* (p. 2). II. Le traité *(risâla)* de Zardosht Afshâr (p. 32). III. Le *Zâyendeh-Rûd* (p. 149). IV. Le *Zawreh* (p. 178). Conclusion (pp. 178-205).

505. *Dabestân*, p. 269; *Prolégomènes I*, p. 57, n. 94 (texte persan).

n'est pas son invention personnelle. Déjà l'historien Mas'ûdî (ob. 346/957), lorsqu'il traite du cas de Tansar, le chapelain d'Ardashîr et restaurateur de l' « Église » mazdéenne dans l'Empire sassanide au IIIe siècle de notre ère, nous dit que ce haut personnage était un *platonicien*, ce qui, d'après nos textes, revient à dire un *ishrâqî*. Les termes dont Tansar lui-même se sert, dans sa célèbre épître, pour justifier son genre de vie, ne sont pas formulés au hasard; or, ils correspondent exactement à la gradation qui sera celle de la discipline sohrawardienne [506].

L'auteur du *Dabestân*, par l'intermédiaire des éminentes personnalités spirituelles qu'il rencontra en Inde, nous ramène finalement lui-même en Iran. Il nous dit avoir appris directement de Farzâneh Bahrâm qu'au nombre des familiers du groupe d'Azar Kayvân et de ceux qui bénéficièrent d'entrevues avec le maître, ne figure rien de moins qu'une des plus éminentes personnalités du shî'isme iranien, Bahâ'oddîn 'Amilî, le vénérable *mojtahed* qui fut à Ispahan l'un des maîtres de Mollâ Sadrâ [507]. Ainsi nous reprenons pied sur le sol iranien, à la trace des « membres de la communauté du livre de la Théosophie orientale ». Nous venons de voir cette mystique communauté essaimer dans l'Inde. Tout en étant distincte du soufisme, elle n'en est pas moins mêlée à son histoire, plus directement sans doute avec l'Ordre des Nûrbakhshîya, puisqu'il y aurait eu un arrière-petit-neveu lointain du *shaykh al-Ishrâq* comme successeur de Sayyed Mohammad Nûrbakhsh (ob. 1464) à la tête de l'Ordre [508]. Quant au shî'isme, nous avons relevé ici qu'il y avait entre la théosophie *ishrâqî* et la théosophie imâmite plus d'un point de contact, voire beaucoup plus que de simples points de contact. Aussi bien l'interférence de l'une et de l'autre se précise-t-elle, nous l'avons rappelé ci-dessus, lorsque les théosophes shî'ites récupèrent leur propre bien dans la théosophie d'Ibn 'Arabî. La coalescence de ces éléments va marquer le grand essor intellectuel et spirituel de l'Iran à l'époque safavide, tandis que simultanément se font sentir dans l'Inde les effets

506. Cf. J. Darmesteter, *Lettre de Tansar au roi du Tabaristân* (*Journal asiatique*, 1894), p. 186. Les termes *ray*, *kashf*, *yaqîn* (*ibid.*, p. 208) n'expriment pas, comme pourrait le faire croire la traduction (p. 510), quelques banalités édifiantes; ce sont des termes techniques précis, marquant une gradation rigoureuse dans la formation du *hakîm mota'allih* (le sage « hiératique »), celle-là même que propose l'enseignement du *shaykh al-Ishrâq*, tel que nous l'avons dégagé précédemment ici.

507. *Dabestân*, p. 47; *Prolégomènes I*, p. 57 et n. 93.

508. Il s'agit du shaykh Shihâboddîn Abû'l-Fath Sohrawardî, arrière-petit-neveu du *shaykh al-Ishrâq*, cf. Ma'sûm 'Alî-Shâh, *Tarâ'iq al-Haqâ'iq*, lith. Téhéran 1316, t. II, p. 143.

de la réforme de Shâh Akbar à laquelle participent un grand nombre de penseurs iraniens.

Le premier nom qui se présente à l'esprit est celui de Mîr Dâmâd (1040/1630), parce qu'il fut le maître à penser de cette École d'Ispahan dont les effets se font sentir en Iran jusqu'à nos jours. Sans examiner ici dans quelle mesure le détail de ses livres s'accorde ou non avec les thèses sohrawardiennes, relevons quelques traits significatifs. Mîr Dâmâd répond à un correspondant qui l'avait interrogé sur un passage difficile du Livre de la « Théosophie orientale » de Sohrawardî en termes de profonde compréhension [509]. Quant au « Symbole de foi des philosophes » nous avons signalé ailleurs l'existence d'un manuscrit copié de la main même de Mîr Dâmâd et se terminant par les qualificatifs les plus élogieux pour le *shaykh al-Ishrâq* [510]. Enfin Mîr Dâmâd choisit comme « nom de plume » *(takhallos)* le nom même d'*Ishrâq*. Que l'on se reporte aux « Confessions extatiques » traduites ci-dessous (liv. V, chap I), et l'on pourra apprécier l'affinité entre les deux shaykhs. Rappelons, en outre, qu'un élève de Mîr Dâmâd, Qotboddîn Ashkevârî, saura reconnaître dans la personne du XIIe Imâm les traits du résurrecteur que l'eschatologie zoroastrienne nomme le « Saoshyant »

Sans doute la mise en valeur de la pensée de Sohrawardî apparaît-elle avec éclat et ampleur dans l'œuvre du plus célèbre élève de Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ Shîrâzî. L'œuvre de Mollâ Sadrâ est immense; elle comporte plusieurs volumes in-folio. Il faudrait tout un livre pour situer la place qu'y occupent l'œuvre et la pensée du *shaykh al-Ishrâq*. Nommons seulement ici les *Gloses* qu'il a écrites en marge du livre de la « Théosophie orientale », et qui constituent par elles-mêmes une œuvre aussi dense que considérable et originale, sans laquelle le livre de Sohrawardî serait privé d'une grande partie de sa résonance. Nous donnerons plus loin un spécimen de ces *Gloses* après avoir essayé de situer l'importance de l'œuvre de Mollâ Sadrâ pour la culture spirituelle de l'Iran (*infra* liv. V, chap. II). Mollâ Sadrâ fait largement usage des termes *mashriq* (orient) et *mashriqî* (oriental), et c'est un plaisir de voir les commentateurs, par exemple Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî, Mollâ Ismâ'il Ispahânî, jusqu'à Shaykh Ahmad Ahsâ'î, analyser minutieusement

509. Ms. Téhéran, *Majlis*, Fonds Tabataba'î, n° 1284. Recueil de 128 feuillets en tête duquel vient l'épître de Mîr Dâmâd commentant, d'une part, le passage en question (§ 268) de la *Hikmat al-Ishrâq* et, d'autre part, certains symboles du « Récit de Hayy ibn Yaqzân » d'Avicenne; cf. *Prolégomènes II*, p. 63 et n. 130.

510. Sur cette copie établie par Mîr Dâmâd, voir *ibid.*, pp. 84-85.

les sens de ces mots, car l'on finit toujours par rejoindre l'acception sohrawardienne [511]. Nous consacrerons également plus loin (liv. V, chap. III) quelques pages à l'œuvre d'un autre maître éminent, Qâzî Sa'îd Qommî, chez qui il est du plus haut intérêt pour le philosophe de constater comment l'idée shî'ite de l'Imâm interfère avec certaine représentation *ishrâqî* fondamentale.

Et quand nous aurions nommé les œuvres de deux maîtres éminents, tels que Mollâ Hâdî Sabzavârî et Mollâ 'Abdollâh Zonûzî, témoins de la philosophie de l'*Ishrâq* dans l'Iran du XIXe siècle, il nous resterait encore à rechercher les traces de l'*Ishrâq* dans les œuvres d'une quarantaine ou d'une cinquantaine de penseurs qui ont été en Iran le support de la philosophie depuis quatre siècles. Hélas! le travail de dépouillement, présupposant l'édition correcte des textes, est à peine commencé.

3. - *La religion de l'Éros transfiguré*

Le titre donné à ce paragraphe final nous semble définir au mieux le point de convergence des doctrines et des intentions du *shaykh al-Ishrâq*, pour former transition avec le livre III qui va suivre et traitera de Rûzbehân et des « Fidèles d'amour ». L'idée en récapitule les connexions que nous ont amené à suggérer plus ou moins allusivement l' « histoire » du gnostique, le moi terrestre et son *alter ego* céleste, la figure hermétiste de la Nature Parfaite et la vision mazdéenne ou manichéenne de l'ange Daênâ, l'idée de la Sophia chez Jacob Boehme, l'Intelligence agente des philosophes et *Madonna Intelligenza* des *Fedeli d'amore*, l'éclosion de l'épopée mystique etc. Que précisément l'austérité du thème métaphysique de l'Intelligence agente évolue imaginativement en épopée mystique d'amour, c'est ce que nous montre encore un des Récits d'initiation dont il nous faut dire quelques mots pour finir, car tout ce que nous avons tenté d'analyser ici se trouve contenu allusivement dans sa scénographie. Nous y percevons tant de résonances avec le cycle de la poésie mystique de l'Iran au long des siècles, que si nous voulions orchestrer les motifs sohrawardiens avec le secours de toutes ces variations, notre tâche serait sans limite.

511. Cf. les textes réunis in *Prolégomènes I*, pp. 53-54. (Prenons-en occasion pour rectifier un *lapsus* commis *ibid.*, p. 53, n. 84. Le commentateur de Mahmûd Shabestarî n'est pas Moh. Lâhîjî, élève et gendre de Mollâ Sadrâ, mais Shamsoddîn Moh. Lâhîjî, dont on trouvera quelques pages traduites dans notre livre *Terre céleste*, pp. 251 ss. Là même la date de 869/1465 est celle de la composition de son commentaire; la date de sa mort est 918/1506.)

Ce qui nous importera seulement ici, c'est le fondement métaphysique sur lequel s'institue la religion et mystique d'amour, telle que nous la présente ce dernier Récit. Tous les thèmes rencontrés au cours de ce livre, les problèmes qu'ils ont soulevés, vont se trouver récapitulés en brefs rappels.

Quant au titre de notre paragraphe, ce n'est pas un hasard s'il nous est inspiré par l'ouvrage d'un philosophe russe, Boris Vycheslavtsev, resté peu connu jusqu'ici, faute de traduction. Il s'agit de celui de ses livres qui est intitulé « Éthique de l'Éros transfiguré » et qui est une contribution de première importance pour toute recherche sur le rôle de l'imagination dans la vie spirituelle [512]. Le philosophe cherche en effet à fonder la vie morale sur le fait que « les images de l'imagination possèdent une vertu de transfiguration ». Ces recherches s'inscrivent dans une préoccupation d'ensemble visant le *transcensus*, la réalité absolue de la transcendance qui rend « impossible de rester dans les limites d'un pur immanentisme », mais ne s'accomplit que « dans la sphère de l'au-delà, de l'être métaphysique ». Acceptant les conclusions de la « psychologie des profondeurs », le philosophe estime que seule l'imagination fournit la clef du subconscient, parce qu'elle « élève l'énergie psychique à un niveau supérieur ». Le processus de *sublimation* correspond à cette transfiguration de l'homme par la voie spirituelle, à cette divinisation dont parle la mystique chrétienne. En invoquant la sublimation en tant que force motrice de l'âme, Vycheslavtsev est à même de parler d'une nouvelle éthique, d'un dépassement du moralisme : « La véritable éthique de grâce est celle qui est capable de transfigurer et de sublimer [513] ».

Évidemment nous sommes très loin de la pieuse mais inopérante différenciation entre *eros* et *agapê* à laquelle se sont attachés tant de théologiens moralistes. En revanche, nous sommes bien dans la lignée de la pensée théosophique de l'Orthodoxie russe qui déjà avec Vladimir Soloviev s'attachait au sens sacral de l'Éros. Alors il y a ceci : avec la vertu transfiguratrice conférée à l'imagination, nous sommes d'emblée sur un plan familier à un Ibn 'Arabî [514]. Une éthique de transfiguration et de divinisation, c'est l'idée de *ta'alloh* familière à la philosophie de l'*Ishrâq*. La transfiguration de l'Éros humain en Éros divin, nous verrons que c'est bien l'éthique même de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz (liv. III, *infra*). Quant à la source métaphysique

512. Sur Boris Vycheslavtsev, voir B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, trad. C. Andronikof, Paris 1954, t. II, pp. 375 ss.

513. *Ibid.*, pp. 377-378.

514. Cf. notre livre sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*.

d'un Éros qui postule cette transfiguration pour être ce qu'il est en son essence et en sa vérité, c'est ce que Sohrawardî a tenté de suggérer dans le petit roman mystique auquel nous nous référons ci-dessous pour conclure ces pages, parce qu'il nous apparaît comme l'idée finale à laquelle tendait la progression de ce qui précède. En même temps la religion sohrawardienne de l'Éros transfiguré, mettant en œuvre toutes les ressources de l'Imagination métaphysique, nous reconduit de nouveau à la nécessité de reconnaître l'ontologie propre au *mundus imaginalis ;* c'est dans le monde *imaginal* que le fondement métaphysique de l'Éros transfiguré et transfigurateur peut être « visualisé » intérieurement; or, cette visualisation pour et par laquelle s'animent des personnages réels de leur réalité propre, est nécessaire; sinon, tout resterait à l'état de possible théorique. Et là même, en dernier ressort, se trouve noué le lien entre la métaphysique sohrawardienne des *essences* et la scénographie de ses récits mystiques.

Nous n'indiquerons qu'en quelques lignes cette connexion; sinon, elle demanderait tout un autre livre. Du moins l'indication devait prendre place ici, puisqu'elle est motivée par la texture du roman mystique que Sohrawardî a intitulé *Mu'nis al-'oshshâq*, titre qui peut au mieux se traduire par « Vade-mecum des fidèles d'amour [515] ». A la différence des deux récits traduits ci-dessus (chap. v et vi), ce récit n'est pas à la première personne, mais à la troisième personne. Il comporte des *dramatis personae* qui sont de ces personnages que l'analyse littéraire courante, ignorant tout du réalisme du *mundus imaginalis*, se contente de juger comme des « abstractions personnifiées » ou comme des « allégories ». C'est contre cette confusion et cette dégradation qu'il y a lieu de s'inscrire en faux. Il nous faut prendre comme point de départ le concept de l'essence dans la métaphysique d'Avicenne. L'essence est elle-même en soi ce qu'elle est, de façon absolue, sans condition; elle n'est ni l'universel logique du concept, ni le singulier concret existant dans le monde sensible. Le premier requiert une condition négative, excluant du concept abstrait de l'essence tout ce qui l'empêcherait d'être universellement prédicable. Le second requiert une condition positive, déterminant ce qu'il faut ajouter à l'essence pour qu'elle soit réalisée *in singularibus*, c'est-à-dire dans les individus du monde empirique. L'essence n'est pas l'universel logique; elle est l'universel métaphysique. Elle est la forme spirituelle, et comme telle rien ne s'oppose à ce qu'il y ait des essences

515. Voir *supra* p. 213, n. 318. Nous en publierons prochainement une nouvelle traduction dans le *corpus* annoncé.

de l'individuel. On pourra parler, par exemple, de la socratité de Socrate, laquelle n'est ni un universel logique participable par d'autres, ni l'individu Socrate du monde sensible. La *socratité* n'est pas l'un des universaux logiques; elle est la forme spirituelle de l'être individuel, le principe d'individuation étant non pas la matière, comme dans le thomisme aristotélicien, mais la *forme*. La socratité n'est donc pas quelque chose d'abstrait au sens du concept logique, mais quelque chose de séparé *(khôristos*, arabe *mojarrad)* du concret sensible. Or il est faux de limiter au monde sensible la notion de *concret*; il y a aussi, et éminemment, un concret spirituel. Ceci dit pour rappeler la position métaphysique de l'angélologie de Sohrawardî. Cette essence absolue qui n'est ni l'universel logique ni le singulier sensible, mais qui possède de par elle-même son unité propre, unité d'une individuation *sui generis*, et sa propre détermination spécifique « concrète », c'est cela que le *shaykh al-Ishrâq* appelle l'*Ange*, le seigneur d'une espèce *(rabb al-nû')* qui porte son nom, chaque espèce avec ses individus étant la « théurgie » de son Ange. D'où, les problèmes qui se sont posés ci-dessus pour déterminer en quel sens il convient d'entendre l'universalité de chaque hypostase angélique, seigneur d'une espèce (*supra* chap. III, 3, pp. 117-118 et chap. VI, 4, p. 316).

Dès lors, nous nous trouvons en présence de ceci : cette essence transcendante à l'universel logique et au singulier sensible, quel est son mode d'exister ? et celui-ci une fois défini, sous quelle forme se présente-t-elle à nous « concrètement »? est-elle appréhensible pour nous autrement que comme le concept universel logique, abstrait par l'intellect ? Car, si nous nous limitons à celui-ci, nous restons dans l'ornière des universaux. Si elle n'est que du possible pur, elle n'est pas de l'être actuel. Si elle est de l'être actuel — et sinon comment parler de ce qu'elle *est* ? — il faut que tombe radicalement toute barrière entre l'être et l'exister, qui réserverait l'exister aux seuls individus du monde sensible. Il faudra admettre toute une échelle d'*existences réelles* au-dessus de ce qui s'appelle communément aujourd'hui « réalité », à commencer par une existence mentale *(wojûd dhihnî)* au sens plénier du mot existence (c'est pourquoi la métaphysique de l'exister, chez Mollâ Sadrâ, peut apparaître finalement comme la sauvegarde plutôt que comme la ruine de la métaphysique de l'essence).

Donc, sous quelle forme spirituelle concrète cette essence que Sohrawardî perçoit comme une hypostase angélique, qui ne tient que d'elle-même, non pas d'une matière étrangère, l'individuation qui en fait *une* essence par rapport à une autre essence, peut-elle se manifester à nous comme telle? Ni au

niveau du concept, ni au niveau du concret sensible. Mais sa forme d'apparition, le « théâtre » de son apparition *(mazhar)*, ne peut être que le *mundus imaginalis*, là où l'Ange se manifeste, soit en songe, soit dans la contemplation à l'état de veille. Elle apparaît sous la forme des personnages qui animent, par exemple, le drame du *Vade-mecum* de Sohrawardî, et que l'on retrouve dans toute l'épopée mystique persane : Intelligence, Beauté, Amour, Tristesse. Ils peuvent aussi bien porter des noms de personnages familiers (Adam, Joseph, Zolaykhâ). De toute façon, ce sont des noms *propres*. Leur action, leur activité typique, montre en eux autre chose que des concepts logiques, et le « théâtre » de cette activité n'est pas le monde sensible. Si on les explique comme des « abstractions personnifiées », l'explication tourne à vide. Personnifiée, une abstraction cesse d'être abstraite. Une personne abstraite n'est pas une personne. Et à quel régime d'être ressortit le *facere* ou le *fieri* d'une personnification ? La tragédie d'une culture, c'est lorsque toute essence n'y est plus perçue que sous l'espèce de l'universel logique du concept. En revanche, un Giordano Bruno dira : *Intelligere est phantasmata speculari*. Intelliger, c'est observer (ou spéculer avec) des images. Disons alors ceci : avec l'universel logique, on écrit un traité de philosophie théorique. Avec le singulier concret, on écrit ou on fait de l'histoire, ou bien un roman tout court. Avec l'universel métaphysique, c'est-à-dire avec la pure essence se manifestant au niveau du concret qui lui est propre, celui du *mundus imaginalis*, on écrit une épopée mystique, un récit visionnaire, un récit d'initiation etc.

Cela vaut aussi bien pour les « romans » où les personnages sont désignés par des noms singuliers que pour ceux où ils sont désignés par des noms qui apparemment désignent des concepts, puisque justement ils ne sont pas des concepts, mais des êtres réels du *mundus imaginalis*. On veut dire que cela vaut aussi bien pour l'Anneau du Niebelung, pour le cycle du Graal auquel nous nous sommes référé plus d'une fois ici, pour les visions du « Pasteur d'Hermas », que pour le Roman de la Rose, pour les « Noces alchimiques de Christian Rosenkreuz » et beaucoup d'autres écrits du même genre, qu'il y aura toujours lieu de relire, comme romans initiatiques, avec des yeux nouveaux, ces yeux fermés depuis longtemps dans la philosophie et la civilisation de l'Occident, et que nos théosophes « orientaux » ont gardés ouverts au *mundus imaginalis*. Et l'on comprend du même coup pourquoi l'on ne saurait régler la question en se contentant de parler d' « allégories ».

Nous n'insisterons que sur un autre exemple, celui des personnages qui animent un livre à la fois exquis et sublime

de Raymond Lulle : *L'Arbre de Philosophie d'amour* [516]. Au prologue l'auteur raconte qu'il s'en alla dans « une belle forêt, non loin de Paris, épaisse et pleine de sources »; au milieu d'un beau pré, un grand Arbre; à l'ombre de l'Arbre, une dame très belle et très richement parée; à l'arrivant qui la salue, elle révèle son nom : « Philosophie d'amour ». Puis l'auteur nous dévoilant le projet de son livre, nous apprenons que paraîtront au cours de ce livre des « dames d'amour » — ce sont les racines de l'Arbre : la bonté, la grandeur etc. (il y en a dix-huit) — et des « damoiseaux d'amour » qui sont le boni*fier*, le magni*fier* etc., c'est-à-dire chaque fois l'action transitive, l'*energeia* qui émane de l'essence signifiée par le substantif. Chaque fois c'est une essence, en sa réalité « objective » de plein droit, qui se manifeste à l'auteur comme « dame d'amour »; cette essence n'est point définie par genre prochain et différence spécifique, car cela réduirait cette essence à son concept logique. Or, il ne s'agit pas de concept logique, pas plus qu'il ne s'agit de personnes concrètes du monde sensible. Chaque essence se notifie par ce qu'elle fait être; elle « essencifie » ce qu'elle est (on pourrait dire en allemand *es west sein Wesen*). La bonté, c'est ce par quoi le bon boni*fie*; la grandeur, ce par quoi le grand magni*fie* etc. Bref, pour notifier chaque essence, il faut suffixer au substantif qui la désigne, un élément tiré du verbe *facere*. Et voici que cet aspect énergétique (au sens du verbe grec), la phénoménologie en produit la manifestation à la vision intérieure de l'auteur comme « damoiseau d'amour. C'est pourquoi l'on verra, au cours du livre les « damoiseaux d'amour » se comporter, parler, agir, comme des personnes réelles et concrètes, ayant justement leur réalité concrète en ce *mundus imaginalis* sans lequel on réduirait toute l' « histoire » à l'allégorie qu'elle n'est pas.

Il convient de penser de nouveau ici aux Amahraspands ou Archanges du zoroastrisme (*supra* chap. III, 3), parce que leurs noms, à eux aussi, connotent l'action qu'ils opèrent respectivement; ce sont les « *Saints* Immortels », mais d'une sainteté qui est *Énergie* transitive (« hiérurgique », le *spanta* de chaque Amahra*spand*), Énergie qui communique l'être et la croissance de l'être en faisant être ce qu'elle-même « essencifie ». Ce ne sont ni des abstractions conceptuelles, ni de simples « aspects » de la divinité suprême [517]; mais ils sont simultanément hypostases et énergies. C'est ce que Sohrawardî a pris tant de peine pour

516. Voir Lulle, *L'Arbre de Philosophie d'amour... et choix de textes philosophiques et mystiques*, introd., trad. et notes par Louis Sala-Molins, Paris 1967, pp. 208 ss.

517. Cf. notre livre *Terre céleste*, pp. 28 ss.

exprimer en faisant de sa métaphysique des essences une angélologie. Chez Raymond Lulle, le rapport entre l'hypostase et l'énergie, entre ce que connote le substantif et ce que connote le nom d'action, c'est le rapport entre « dames d'amour » et « damoiseaux d'amour ». Une essence se manifeste dans une personne qui, étant intégralement ce qu'elle est, la typifie; ni le concept logique ni le singulier du monde sensible ne sont des *typifications*. L'on n'aurait affaire qu'aux concepts logiques des essences, non pas encore aux essences elles-mêmes, si celles-ci ne se manifestaient pas précisément comme « dames d'amour » et « damoiseaux d'amour », à la façon des *dramatis personae* du Vade-mecum sohrawardien. C'est pourquoi l'on se reportera ici à ce que nous avons essayé de dégager précédemment (*supra*, chap. IV, 4, pp. 197 ss), concernant le moment où la doctrine, la théorie, devient narration d'un événement (les niveaux *A*, *B*, *C*, de l'herméneutique). Si Raymond Lulle emploie le terme de *métaphore*, il convient de ne pas se tromper de sens, de « direction ». La *trans-sumptio* est transposition, transfert; la justesse, la « vérité » d'une mélodie transposée à un ton supérieur, ne consiste pas à revenir à la tonalité précédente; elle est dans la conservation de la structure, l'*isomorphisme* de l'une et de l'autre, pour reprendre une comparaison déjà utilisée ici (liv. I, chap. IV, 2). Le vrai sens des figures concrètes du *mundus imaginalis* ne consiste pas à redescendre au niveau du concept logique; mais inversement, c'est le vrai sens de ce concept logique qui s'annonce au seul niveau où l'essence peut se manifester, c'est-à-dire dans l'*image* qui en est le *mazhar*, le « théâtre », la forme d'apparition au niveau dont l'organe de perception est l'Imagination métaphysique. C'est pourquoi nous citions ci-dessus une page du philosophe russe, où l'idée de *transcensus* était mise en connexion avec la vertu de transfiguration des images de l'Imagination.

Bref, ce qui est en cause finalement ici, c'est l'idée d'une spatialisation propre au monde spirituel (hors du « lieu » sensible), et par là même d'une « visualisation » imaginative du monde spirituel dans l'espace qui est propre à sa manifestation, celui qui en est le *mazhar*, puisque ce mot arabo-persan, en connotant l'idée de forme ou lieu de manifestation, prend aussi dans l'usage courant le sens de *théâtre*. Cet espace correspond au temps propre de la *hikâyat* des récits à la première personne, sur lequel nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'insister ici, lorsque la *hikâyat* nous montrait comment elle surmonte l'impuissance de notre dilemme : mythe ou histoire ? C'est l'espace que spatialise le temps propre du récit. La vision intérieure est elle-même le témoignage de ce qu'elle a vu (comme le dit la sourate de

l'Étoile : « Le cœur ne dément pas ce qu'il a vu » Qor. 53 : 11). C'est pourquoi nous avons encore à indiquer les connexions du *'âlam al-mithâl* ou *mundus imaginalis* avec des recherches récentes d'un intérêt captivant, bien que nous devions nous limiter de nouveau ici à de rapides notations provisoires.

Nous pensons ici au beau livre de Mrs Frances A. Yates, *The Art of Memory*, où les textes étudiés semblent riches de virtualités inépuisables pour notre propos. d'autant plus que nos théosophes « orientaux » sont restés jusqu'ici, et pour cause, en dehors du champ de comparaison. L' *Ars memorativa* comporte originellement [518], comme organes de mise en œuvre, des lieux et des images (*loci* et *imagines*). La technique de la mise en œuvre consiste à parcourir mentalement — voire *in corpore* — un édifice, par exemple, un palais, une église, une abbaye et ses dépendances, et à y disposer mentalement, de place en place, des images frappantes, telles qu'en les visualisant de nouveau mentalement, l'orateur suive sans défaillance le fil de son discours. D'emblée cela implique que ce qui est caché dans les profondeurs de l'esprit humain peut être manifesté par certaines dispositions prises dans l'ordre spatial. Mais, notons-le bien, ce qui est alors contemplé, quel que soit l'édifice ou le paysage encadrant cette disposition, ce n'est jamais une image matérielle, puisque l'image n'a jamais été matériellement dans ce lieu; donc il ne s'agit pas d'une perception sensible extérieure mais d'une perception imaginative intérieure. Les contenus mêmes de la mémoire sont les formes spirituelles intérieures dont elle est le trésor; elle est le trésor de l'Imagination. C'est pourquoi, en raison même des prémisses qu'il impliquait, l'*Ars memorativa* devait se développer (entre le Moyen Âge et la Renaissance) en une métaphysique de la mémoire, solidaire elle-même d'une *métaphysique de l'image* et de l'Imagination. Il y faudra donc, explicite ou implicite, une ontologie du *mundus imaginalis*.

De cette métaphysique nous relevons chez ses représentants un certain nombre de présuppositions, à la fois hermétistes et néoplatoniciennes. Tout d'abord, d'une manière ou d'une autre, l'idée de la préexistence de l'âme et de sa chute d'un état céleste angélique dans le monde des ténèbres et de l'oppression démoniaque (cf. les récits de Sohrawardî). L'acte foncier de la connaissance de soi est donc un *réveil*, provoquant la *réminiscence*

518. Voir Frances A. Yates, *The Art of Memory*, London 1966. Nous comptons revenir ailleurs sur cette précieuse recherche, car elle recroise la voie que nous propose l' « art diagrammatique » dans lequel ont excellé certains théosophes de l'Islam, Sayyed Ḥaydar Âmolî par exemple, et en général les penseurs ismaéliens.

de ce que fut le gnostique avant de venir en ce monde-ci (cf. alors le « Chant de la Perle », le « Récit de l'exil » etc.). Cela présuppose donc une mémoire dont le pouvoir a une portée infiniment plus lointaine que ce qu'envisage habituellement la psychologie. Cela présuppose aussi que l'Image provoquant ce réveil ne ressortit pas à la théorie banale concédant à la faiblesse de l'homme la faculté de revêtir d'apparences sensibles les réalités trop élevées pour que son entendement les saisisse. Doit intervenir ici l'idée qui, d'une manière ou d'une autre, est celle qui, chez Jacob Bœhme, suppose le rapprochement *Imago-Magia*, de telle sorte que l'*ars memorativa* relève finalement de l'*ars hieratica*, au sens que nous avons rappelé (*supra* chap. II, 1), chez les néoplatoniciens. Le microcosme étant le réfléchissement du macrocosme, la mémoire devient celle du « sage théurge », de l'homme divin, en association intime avec les puissances et énergies divines du cosmos. Cela confère *eo ipso* aux Images une vertu théurgique et « transfiguratrice ». Aussi bien avons-nous appris que pour Sohrawardî chaque espèce est la théurgie (le « talisman ») de son Ange. Cette idée, nous la retrouvons chez les hermétistes de la Renaissance. C'est celle que met en œuvre l'extraordinaire *Theatrum mundi* confectionné par Giulio Camillo, et dont on doit à Mrs Yates une parfaite mise en lumière. Reproduisant en réduction l'architecture du théâtre classique (selon les proportions définies par Vitruve), ce théâtre (ce *mazhar*, dirions-nous) unifie les contenus de la mémoire en fondant cette unification sur des images tirées du monde céleste. Par inversion des *situs*, le « spectacle » est dans l'amphithéâtre où les images sont disposées sur sept rangs de gradins répartis en sept « colonnes » (les sept piliers de la maison de la Sagesse), tandis que le spectateur prenant place mentalement sur la scène *(frons scenae)* peut d'un seul coup d'œil, en contemplant les images, saisir tous les contenus des univers. Dès lors il s'agit de quelque chose de beaucoup plus important que ce que l'on appelle communément « mnémotechnique ». Comme l'écrit Mrs Yates, « le secret ou l'un des secrets de ce théâtre est que ces images planétaires sont supposées être des talismans ou avoir une vertu talismanique [519]. »

Ces images talismaniques sont, bien entendu, des images intérieures, c'est-à-dire des images reproduisant le monde céleste dans le monde intérieur de l'imagination; elles mettent l'imagination en état de recevoir les influences célestes. Il en est ainsi chez Marsile Ficin comme chez Giordano Bruno. Chez celui-ci les images du monde sidéral sont les *Umbrae idearum*,

519. *Ibid.*, p. 155. Voir la planche annexée à la page 144, où est reconstitué le « théâtre de la mémoire » de Giulio Camillo, ainsi que la planche 95 (p. 192), le *Teatro olimpico*, Vicenza.

plus proches de la vraie réalité que ne le sont les ombres physiques dans le monde inférieur (ces *Umbrae idearum* correspondent en un certain sens, et partiellement, au *'âlam al-mithâl*), et c'est ainsi que Giordano Bruno interprète l'*Ars* de Raymond Lulle. Ce qui était *ars memorativa* est ainsi transformé en un culte à mystère à l'intérieur de l'âme; il y a des images intérieures, voire des statues intérieures. Nous dirons, pour notre part, que l'*ars memorativa* se parachève en *ars interiorativa*. La philosophie est ici à la croisée des chemins. Là en effet où est méconnue la pleine validité noétique de l'image et de l'Imagination, et où on lui substitue l'ordre dialectique et mnémotechnique des concepts, d'ores et déjà est imminent un *iconoclasme* intérieur qui ne fait que précéder l'iconoclasme extérieur (les iconoclastes furent en premier lieu les adversaires des hermétistes et néoplatoniciens de la Renaissance, c'est-à-dire les Logiciens, humanistes ou non, qui, par horreur des images, ne voulurent connaître comme *ars memorativa* que l'ordre dialectique des concepts). Là où l'on dispose d'une métaphysique du *mundus imaginalis*, le réalisme spirituel oriente vers le spirituel concret, les « transfigurations » opérées par les *imagines agentes*.

Cette dénomination d'*imagines agentes* est par elle-même significative, puisqu'elle est parallèle à celle d'*Intelligentia agens*. De même que celle-ci met en acte l'intellect de l'homme, de même l'*Imago agens* active, met en acte la puissance imaginative. Les *imagines agentes* sont non pas des « produits » de l'imagination, mais les formes de manifestation dont l'imagination est le lieu d'apparition, le *théâtre* (le *mazhar*). Simultanément ce théâtre manifeste à la fois les différences de style et les affinités entre tel style de l'imagination intérieure et tel style architectural. Il peut s'agir de l'architecture du cosmos (comme dans les deux récits sohrawardiens traduits précédemment). Il peut s'agir d'une architecture plus limitée, celle du théâtre classique de Vitruve que l'on a évoqué il y a quelques lignes. Ce peut être aussi une cité, un château fort, comme tel est précisément le cas, à deux reprises, chez Sohrawardî. Car tout indique que celui-ci a imaginé quelque chose qui, au niveau du microcosme, correspond à l'idée du *Theatrum mundi*, en imaginant le « château fort de l'âme » dont les différents étages, ou les tours, sont les lieux où il dispose les images mentales ayant vertu mnémotechnique et théurgique. Ce château fort de l'âme décrit dans l' « Épître des hautes tours » (*supra* VI, 6) se retrouve ici au cours du Vademecum dont nous allons parler. Aussi nous fallait-il évoquer ici ce mode de « spatialisation » issu de l'*Ars memorativa*, au moins pour faire pressentir quelles études comparatives sont à poursuivre, pour que l'œuvre du *shaykh al-Ishrâq* prenne toute

sa résonance. Il reste beaucoup à faire pour connaître et situer ce *mundus imaginalis*, théâtre de ses récits, où s'accomplissent les « transfigurations », à commencer par la transfiguration de l'Éros, comme un bref résumé suffit à nous le montrer.

Le « Vade-mecum des fidèles d'amour » met en scène essentiellement une triade de ces personnages dont il est convenu de dire que ce sont des « abstractions personnifiées », alors qu'ils sont tout autre chose. Leur éclosion nous réfère de nouveau à la métaphysique d'Avicenne; leur manifestation et leur activité ne nous les montrent ni comme des abstractions conceptuelles, ni évidemment comme des individualités concrètes du monde sensible. Leur individualité métaphysique n'en est pas moins bien marquée; ces personnages sont la manifestation concrète d'une pure essence se manifestant comme telle au seul niveau de manifestation compatible avec ce qu'elle est, le *mundus imaginalis*. Le petit traité commence par un rappel de la tradition *(hâdîth)* bien connue, déjà rencontrée au cours du présent ouvrage : « La première chose que Dieu créa fut l'Intelligence », c'est-à-dire le *Noûs*, une hypostase. Les philosophes de l'Islam se trouvaient à l'aise pour exercer sur cette tradition du Prophète leur méditation néoplatonicienne. Il y a déjà eu ici occasion de rappeler comment, dans la cosmogonie avicennienne, cette Intelligence première — celle que Sohrawardî désigne par le nom de Bahman, le premier des archanges zoroastriens — accomplit trois actes de contemplation dirigés respectivement sur son Principe; sur sa propre *existence* rendue nécessaire par son Principe et qui est ainsi sa dimension de *lumière ;* enfin sur sa propre *essence* qui, séparée de son Principe, resterait non-être et qui est ainsi sa dimension d'*ombre*. De ces trois actes de contemplation procèdent respectivement une seconde Intelligence, la première Ame *(Anima mundi)* et le premier ciel. L'Ame aspire par un élan d'amour à se conjoindre avec l'Intelligence dont elle émane. Le ciel (de matière toute subtile) émané de la dimension d'ombre marque la distance idéale qui sépare l'Intelligence et l'Ame, et c'est ce ciel qu'entraîne dans son mouvement l'élan d'amour de l'Ame vers son Intelligence. Déjà nous avons dans cette cosmogonie archangélique, une transfiguration initiale de l'Éros au degré cosmique.

C'est ici même que le « Vade-mecum des fidèles d'amour » introduit l'élément dramatique au niveau anthropologique proprement dit. Les trois entités issues de la contemplation de l'Intelligence se manifestent comme trois personnes portant non plus leur nom cosmogonique originel (Intelligence, Ame, Ciel), mais le nom de leur apparition (de leur « phénomène ») au monde intérieur de l'homme, au niveau par conséquent où

s'instaure la religion de l'Éros transfiguré. Ces trois noms sont respectivement : Beauté, Amour, Tristesse. Les entités composant cette triade sont donc les homologues respectifs de l'Intelligence, de l'Ame et de son Ciel. Leurs noms (non plus noms communs, mais *noms propres*) désignent bien trois pures essences; ce ne sont ni des universaux logiques, ni des individualités du monde empirique. Essences essentiellement actives, dont la vertu est d' « essencifier », de faire être ce qu'elles sont, leur *energeia* se concrétise en trois nouvelles figures dont les noms dérivent du Qorân et de la Bible : Joseph (beauté), Zolaykhâ (amour), Jacob (tristesse). Bien entendu, ce n'est pas au niveau de l'histoire anecdotique mais des *imagines agentes* de l'Imagination active, que ces trois personnages sont « visualisés ». On pourrait dire que par rapport à la triade des entités dont ils *typifient* respectivement l'*energeia*, ils sont ontologiquement ce que sont les « damoiseaux d'amour » par rapport aux « dames d'amour » chez Raymond Lulle.

Les trois entités de la première triade apparaissent au *shaykh al-Ishrâq* dans leur réalité *imaginale* concrète (le persan ne connaissant pas de genre grammatical, laissons également ce souci en français), comme trois *frères*. Beauté se contemple elle-même et se révèle à elle-même comme le plus précieux des biens; une grande douceur remplit son être; elle sourit, et des milliers d'anges apparaissent, éclos de ce sourire. Son jeune frère, celui qui s'appelle Amour, la contemple, lui aussi; par cette contemplation de Beauté il est saisi de délire; il ne peut se détacher d'elle et reste à la servir comme son esclave. Quand il tente de se détacher, de reprendre sa liberté, voici que le plus jeune frère, celui qui a nom Tristesse, s'agrippe à lui. Et c'est de cette étreinte de Tristesse, maintenant l'amour dans la nostalgie inassouvie de la beauté, que sont nés et que durent le Ciel et la Terre. Car la séparation, l'interdit de Beauté devenue inaccessible à l'amour, c'est le secret non seulement de l' « histoire » du gnostique, mais celui de toute la race humaine, voire de tout l'univers. C'est le thème qui sera repris chez Rûzbehân de Shîrâz (*infra* liv. III).

Résumons brièvement cette « histoire » ici d'après le *shaykh al-Ishrâq*. Le premier épisode donne son sens à un « événement dans le Ciel » bien connu du Qorân, et qui dérive d'un apocryphe de l'Ancien Testament *(Historia Adae et Evae)* : l'ordre donné aux anges de se prosterner devant Adam. En termes de narration épique très personnelle, Beauté, apprenant l'existence d'Adam, s'élance sur son coursier de gloire vers le château fort, le *Burg (shahrestân)* où Adam est venu à l'être. Amour et Tristesse viennent sur ses pas. Elle investit totalement la forme

humaine qui devient ainsi son *mazhar*, sa forme d'apparition par excellence. Amour la rejoint, et de nouveau tombe frappé de stupeur. Tristesse, sa compagne, le relève; il voit tous les êtres du monde céleste groupés autour de lui pour lui faire leur soumission, et tous ensemble, de très loin, baisent la terre au seuil de Beauté. Tel est le sens du mystérieux verset qorânique : « Tous les anges l'adorèrent » (15 : 30).

Un second épisode s'ouvre avec l' « histoire » de Joseph qui traditionnellement typifie dans la littérature mystique islamique la parfaite épiphanie de la Beauté. Amour et Tristesse se présentent, mais sont repoussés avec une souveraine indifférence. Commence alors l' « histoire » de la séparation. Chacun des deux plus jeunes « frères » suit son chemin; chacun initiera à son secret l'élu choisi pour le *typifier* par excellence pour les hommes. Tristesse se rend au pays de Chanaan. Jacob la voit pénétrer dans son oratoire, discerne sur elle l'empreinte de l'amour. Il l'interroge, et Tristesse lui dit son secret : « Je viens de *Nâ-kojâ-âbâd* (le pays du Non-où, le pays qui n'est pas un lieu visible par la perception des sens, le huitième climat), de la Cité des Purs. » Jacob devient son compagnon inséparable; il *est* Tristesse. Amour se rend en Égypte, et cet épisode retrace l'origine du couple de Joseph et Zolaykhâ, couple archétype de l'épopée mystique en Islam. Zolaykhâ le voyant passer à la hauteur de son oratoire, l'interroge : « D'où viens-tu ? Quel est ton nom ? — Je viens du pays de l'Esprit *(Rûh-Abâd)*. Là où est ma demeure, Tristesse est toute proche. Je suis un soufi solitaire; à tout instant, en toute direction je me mets en route. Chaque jour je franchis une étape; chaque nuit je fais halte quelque part. Dans l'obscurité de l'exil, on me nomme amour *('ishq)*. Dans mon royaume, on me nomme *Mihr* (forme persane du nom de Mithra, signifiant simultanément "soleil" et "amour"). Dans les cieux je suis connu comme le Moteur primordial; sur terre j'apparais comme un mendiant. Mon apparence est ancienne, et pourtant éternelle est ma jeunesse. Sans éclat, je suis pourtant de haute lignée. Longue est mon histoire... »

Alors Amour initie Zolaykhâ à son secret. Tout d'abord quel est son royaume ? Un chemin à neuf étapes y conduit (les neuf Sphères célestes). Par-delà la voûte aux neuf coupoles, s'élève le château fort ou *Burg* de l'âme (nous savons en effet qu'il faut sortir de la crypte cosmique pour arriver au huitième climat, à *Nâ-kojâ-âbâd*, le « lieu » du château de l'Âme qui est en dehors des coordonnées de l'espace sensible). Ici vient une description de ce château fort qui reproduit trait pour trait celle qui est donnée dans l' « Épître des hautes tours ».

Les *lieux* et les *images* sont disposés ici selon une architecture qui illustre le style sohrawardien du *Theatrum mundi*, perception de l'imagination métaphysique dont nous avons rappelé plus haut les sources et les implications. Au cœur ou au sommet de ce château fort, la Source de la Vie, et au-dessus de ce *Burg* s'étagent d'autres châteaux, de même que dans le « Récit de l'exil » un autre Sinaï s'étage au-dessus de chaque Sinaï.

Vient ensuite la seconde partie de l'initiation, répondant à la question de Zolaykhâ : « Pourquoi Amour a-t-il quitté son royaume pour venir jusque-là ? » La réponse amplifie l' « histoire » des « trois frères » résumée ici il y a quelques lignes. Zolaykhâ livre sa demeure tout entière au pouvoir d'Amour. Lorsque Joseph paraît, Amour enlace l'épaule de Zolaykhâ et tous deux s'acheminent à la contemplation qui met fin à la séparation. Zolaykhâ *est* Amour; Beauté et Amour sont réunis. De son côté, Tristesse conduit Jacob en Égypte, et c'est pour apercevoir Joseph et Zolaykhâ (Beauté et Amour) sur le trône. Alors, Tristesse, Jacob et ses fils qui avaient vendu *leur* Joseph, se prosternent, et Joseph de réciter ce verset : « O mon père, voilà l'explication du songe qu'un jour je te contai : Père, voici que j'ai vu onze étoiles avec le soleil et la lune, oui, je les ai vues, et elles se prosternaient pour m'adorer » (12 : 4). Et, par les lèvres de Joseph, c'est Beauté « en personne » qui parle.

Les derniers chapitres (x à xiii) du Vade-mecum récapitulent les notions fondamentales et les règles de l'éthique qu'impose la religion d'amour pour la beauté. Retenons entre autres ces lignes : « Il est écrit : Si Dieu est beau, il produit nécessairement la beauté. Si tout ce qui existe, à l'état corporel ou à l'état spirituel, recherche la perfection, tu ne vois de même aucun être qui n'ait le désir de la beauté des formes. Cela donc, médite-le avec soin et pénétration : Beauté, c'est elle qui hante les désirs de tous, c'est à se conjoindre à elle que se consument tous les efforts. Hélas! bien difficile pourtant est l'accès de cette Beauté, objet de l'universelle aspiration; car pour s'unir à elle, il faut un médiateur, et il n'est point de médiateur sinon Amour. Mais Amour n'accueille pas le premier venu; il ne fixe pas n'importe où sa demeure; il ne se découvre pas à tous les regards. Quelqu'un se présente-t-il à lui, préparé à ce bonheur? Il envoie vers lui Tristesse qui est son messager fidèle, afin qu'il purifie la demeure et que personne d'autre que lui-même n'en franchisse le seuil » (chap. x).

Nous pouvons dire ceci : la sacralisation qui transfigure l'Éros en sacrement d'Amour, s'opère dans la mesure même où Éros est amour de la Beauté, parce que Beauté est elle-même à l'origine des origines la révélation du saint des saints. Là donc où

Beauté cesse d'apparaître, là où elle est reniée, profanée et blasphémée, il ne peut plus être question d'une transfiguration de l'Éros, car Éros est lui-même caricaturé, dégradé et profané. Il y a là une connexion rigoureuse, dont certains phénomènes de nos jours nous rendent les témoins. Tel que nous le montre le prologue du Vade-mecum, Amour est essentiellement *philokalia*, amour de la Beauté. Le terme de *Philocalie* désigne, on le sait, un recueil de textes ascétiques, célèbre dans le christianisme oriental. C'est pourquoi, pour éviter toute confusion, et en nous référant à ce qui a été rappelé ici au début concernant la sagesse et l'art « hiératiques », nous préférons proposer le terme de *hiérocalie (hierokalia)* pour désigner la Beauté comme étant consociée dans son essence même, à l'idée de sacré et de sacralité. Sans cette *hiérocalie* [520], il est impossible de parler d'une religion de l'Éros transfiguré. Et comme telle, cette religion est eschatologie. C'est la vérité profonde du sentiment de la foi zoroastrienne, pour qui la manifestation de la Beauté céleste, en la personne de l'ange Daênâ, se produit lorsque l'*eschaton*, la limite du *post mortem* est franchie. Mais d'ores et déjà l'irruption de la Beauté absolue dans l'existence terrestre, du fait que la présence de son mystère soit reconnue dans la beauté d'une créature humaine, par exemple, est aussi eschatologique; elle l'est en ce sens qu'elle provoque chez celui à qui elle se manifeste un élan d'amour assez fort pour rompre toutes les attaches et les normes de la condition terrestre. Certes, pour que Beauté soit ainsi reconnue, il faut que préexiste, chez celui qui la reconnaît, une tension de tout son être vers la vision attendue *post mortem*. Toute l' « histoire » du gnostique, le drame de sa séparation de l'*alter ego* céleste, entre en jeu ici. C'est pourquoi la manifestation de la Beauté crée en lui une situation-limite, « catastrophique », dans la mesure où elle anticipe ce qu'il n'était en droit d'attendre que *post mortem*. Ce que nous désignons par le terme de *hiérocalie*, lequel nous est suggéré aussi bien par le Vade-mecum de Sohrawardî que par le « Jasmin des fidèles d'amour » de Rûzbehân, est infiniment plus que ce que l'on désigne communément, à tort ou à raison, comme sentiment « romantique ».

En parlant du sentiment eschatologique de la Beauté, nous venons de nous référer à la vision attendue *post mortem* par le fidèle mazdéen, et qui est aussi bien la conclusion de l'histoire

520. Nous avons été amené à forger ce terme de *hiérocalie* au cours d'un entretien sur la « sacralité » de la beauté avec nos amis Paul Evdokimov et Olivier Clément (3 juin 1967). Que soit spécialement mentionné ici le dernier ouvrage du regretté Paul Evdokimov († 1970) : *L'Art de l'icône, théologie de la beauté*, Paris 1970.

du gnostique. Ce n'était pas un rappel fortuit. Car toute cette religion de l'Éros transfiguré va conférer, tout au long de l'épopée mystique de l'Iran islamique, une nouvelle puissance, une vertu transfiguratrice à certaines images empruntées à la religion zoroastrienne, et en faire, en les transmuant en symboles, autant d'*imagines agentes*. Et le fait spirituel est si parfaitement conforme aux intentions du *shaykh al-Ishrâq* comme rénovateur de la théosophie de l'ancien Iran, que nous ne saurions mieux conclure qu'en en donnant deux exemples.

Un premier exemple est celui que nous trouvons chez l'un des grands entre tous, déjà cité ici, Farîdoddîn 'Attâr (aux XIIe-XIIIe siècles), le poète à l'inspiration géniale et féconde qui sut enfanter ces immenses poèmes mystiques où le génie iranien apporte une illustration éclatante à la sentence de Gœthe : « Tout l'éphémère n'est que symbole. » Dans un *ghazal* particulièrement audacieux, 'Attar s'écrie : « Celui qui s'est fait sans relâche le familier du *Temple des Mages* — De quelle confession serait-il ? A quel rite pourrait-il se plier ? — Je suis hors de Bien et Mal, hors de mécréance et religion, hors de théorie et pratique — Car en dehors de toutes ces choses, multiples encore sont les Étapes [521]. »

Certes, c'est encore attester la Loi que de la transgresser, mais cette transgression, comme telle, est une situation-limite, eschatologique, et l'eschatologie personnelle ne se dit pas sur la place publique. Voici comment l'un des maîtres du soufisme iranien, Shaykh Safîoddîn Ardabîlî (ob. 735/1334), celui-là même en qui la dynastie safavide reconnaissait son ancêtre, commentait ce *ghazal* de 'Attâr devant ses disciples. L'autel du Feu est vraiment « autel du Feu » dès lors que perpétuellement y brûle la Flamme sacrée. Le *Temple des Mages* et l'autel du Feu signifient le monde de l'Amour. Comme la Flamme sacrée, l'amour pour l'Être divin ne connaît pas de cesse. A celui qui est immergé dans cet amour, que pourrait être l'observance d'une confession religieuse et d'un rituel, troublée par l'impureté d'une aspiration au paradis ? S'il doit ou s'il paraît s'y conformer extérieurement, c'est avec une sincérité intime l'ayant rendu totalement libre pour Dieu. Bien et Mal, mécréance et religion, théorie et pratique, toutes ces différenciations rentrent dans le monde de l'intellect rationnel. Mais dans le monde de l'Amour, qui est le monde au-delà du « lieu » de ce monde (cf. ci-dessus *Nâ-kojâ Abâd*), là multiples sont les Étapes. Il y a les Étapes de la séparation qui immatérialise *(tajrîd)*, de la solitude qui indi-

521. Voir ce ghazal de 'Attâr avec le commentaire de Shaykh Safîoddîn Ardabîlî dans les *Tahqîqât* de celui-ci, in *Safwat al-Safâ*, Bombay 1329, p. 182 (corr. ici d'après un manuscrit personnel du regretté Mahdî Bayânî).

vidualise *(tafrîd)*, les Étapes de l'amour *('ishq)* et de l'élan affectif *(mahabbat)*, Étapes de la renonciation *(faqr)*, de la gnose contemplante *(ma'rifat)*, de l'Unification unifiante *(tawhîd)*. Et tout cela qui n'est pas donné dans les espaces déjà offerts ou imposés, spatialise par-delà toutes leurs limites le domaine d'Amour, le sanctuaire où est adorée la Flamme sacrée, le *Temple des Mages*. C'est là que les amants mystiques, « templiers » de l'Éros transfiguré, s'acquittent du service d'Amour; là est leur *qibla* (axe d'orientation de la Prière), et ils n'ont point d'autre culte... Ainsi commentait le shaykh. Et dans les deux vers qu'il récitait au cours de cette « leçon », nous pouvons entendre l'écho perpétué de la nostalgie de l'Iran pour la Vision céleste de lumière et d'amour qu'il annonça au monde : « Notre religion est service d'amour, notre *qibla* est l'Amour — Celui qui n'a ni *qibla* ni Amour — C'est celui-là qui est *le* mécréant. »

Ce *ghazal* de 'Attâr appartient à toute une famille de déclarations passionnées dans l'œuvre du grand poète de Neyshâpûr, là où il fait usage d'un lexique « mazdéanisant ». Ce *ghazal*, muni du commentaire de Safîoddîn Ardabîlî, relève de l'interprétation *'irfânî* d'un lexique dérivé du mazdéisme; il s'agit là d'un phénomène spirituel en étroite affinité avec l'*Ishrâq* de Sohrawardî, phénomène auquel notre ami Moh. Mo'în consacra jadis toute une étude [522]. Comme *imagines agentes* par excellence, il y a le « grand maître » ou le « prieur » des Mages *(pîr-e Moghân)* : c'est l'Homme Parfait, l'*Anthrôpos* céleste; c'est le shaykh comme guide *(morshid)*, plus directement l'Imâm lui-même en gnose shî'ite. Le « prieuré des Mages », c'est le monde des Noms divins. Le « Mage », c'est l'authentique témoin de l'Unique, l'Unifiant que l'Unique unifie. De là, toute une constellation de symboles : les « fils des Mages », le « Temple du Feu », le Môbed, la ceinture *(kostî)* etc. et, dominant l'ensemble, le motif du « vin des Mages », avec le motif du *Graal* sur lequel Sohrawardî nous a donné l'occasion d'insister longuement ici, et qui est peut-être la clef de tout ce lexique *irfânî* [523].

522. Cf. Moh. Mo'in, *Mazdayasnâ va ta'thîr-e ân dar adabîyât-e fârsî* (Le mazdéisme et son influence sur la littérature persane), Téhéran 1326 h. s., ainsi que notre introduction française à ce même ouvrage, pp. 27-28.

523. L'origine et la fonction de ce lexique « mazdéanisant » demanderaient toute une étude; peut-être sommes-nous là-même au cœur des problèmes que nous pose le destin religieux de l'Iran. Dans le passé, plusieurs auteurs iraniens y ont été attentifs : Shaykh Azerî Tûsî, Moh. Dârâbî, Rezâ Qolî Khân (Hedâyat), cf. Mo'in, *op. cit.*, pp. 531 ss., et notre introduction pp. 32 ss. Le fait que le lexique *'irfânî* désigne l'Imâm comme *Pîr-e Moghân*, le grand-maître des Mages, parachève la vision du monde que nous propose l'œuvre de Sohrawardî. Moh. Dârâbî, commentateur du lexique mystique de Hâfez de Shîrâz et de son poème sur le Graal, définit celui-ci comme « une saveur

C'est au contexte où domine ce lexique que nous emprunterons le second exemple annoncé. Il s'agit d'une tradition qui figure dans une immense épopée mystique persane du XIXe siècle, ne comportant pas moins de soixante-seize mille distiques (environ trois fois le *mathnavî* de Mawlânâ Rûmî). Le poème est entremêlé de textes en prose, et est intitulé *Kanz al-Asrâr* (Le Trésor des connaissances ésotériques.) Ce monument du soufisme shî'ite de l'Iran se développe en douze livres. Au livre XII nous lisons ceci : « Indication concernant le *Temple du Feu*, lequel ne fut rien d'autre qu'une forme de l'Amour dominateur, exclusif et consumant de l'Être divin. A cet Amour, Zoroastre donna forme visible et lui érigea l'autel du Feu. Après le triomphe des armées de l'Islam et des Arabes sur l'Iran, ce mystère fut voilé à la Terre et se retira dans le fond intime du cœur, son emblème relevé en la personne de la princesse royale (Shahrbânû, fille de Yazdagard III) qui devint la mère du IVe Imâm Zayn ol-'Abidîn, après être entrée dans la famille des Immaculés par son mariage à Yathrîb avec le Prince des

intime *(dhawq)* qui irradie les lumières des Réalités célestes sur le cœur du mystique ». Nous avons vu que le récit de Sohrawardî se référait à la fois au Graal de Kay Khosraw et au Graal de Jamshîd (Jam). Que l'origine en soit rapportée à l'un ou à l'autre, de toute façon on l'appelle tantôt « Graal *montrant* le monde », tantôt « Graal *voyant* le monde », double aspect du motif du microcosme et de l'Homme Parfait. Au cours de son long poème, Mahmûd Shabestarî demande : « Quand donc le Sage t'a-t-il fait le don de ce Graal voyant-le-monde ? » Réponse : « Le jour même où il créait la coupole émaillée du ciel. » Sanâ'î (XIIe s.) emploie le mot pour désigner le *cœur*. L'embrasement du Graal est alors ici l'illumination du cœur. Après Sohrawardî, Mahmûd Shabestarî a répété, lui aussi, que, si « beaucoup ont disserté sur le Graal », « seule y est initiée l'âme en qui est né l'Homme Parfait... Tout en étant homme, le gnostique *(haqîqat-dân)* initié à la connaissance de soi-même, est lui-même le Graal de Jamshîd. » Citons encore d'autres poèmes persans du Graal : Awhadî de Marâgha acheva de composer en 733/1332-1333 un poème d'environ cinq mille distiques sur « le Graal de Jamshîd » *(Jâm-e Jam)*, qu'il dédie au lecteur « afin que si tu désires contempler l'univers, tu puisses dans ce Graal contempler ce que tu désires » (tu connaîtras par ce Graal où est le Roi, quelle est sa Demeure, quelle est la Voie). Déjà Awhadî de Kermân (VIIe/XIIIe s.) avait composé un poème intitulé *Mesbâh al-Arwâh* (Le Flambeau des esprits) où il commente, à l'exemple de Sanâ'î, son ascension spirituelle dans les huit « cités » ou « ciels » des Ames. Les zoroastriens sont dans le quatrième ciel, le ciel des amants mystiques *(nafs-e 'âshiqa)* dont la description réunit mazdéens et soufis comme professant la même religion mystique d'amour. Enfin Hâtef Ispahânî (ob. 1198/1784) compose un *tarjî'-band* qui est un des chefs-d'œuvre de la littérature persane. Composé à la façon d'un oratorio, il montre en somptueuses résonances que le même appel à l'Unification de l'Unique se fait entendre au chapitre des Mages où circule le Graal mystique, dans la cloche du couvent chrétien, et dans les arcanes de la gnose des *'orafâ*. Tout le premier *band* est rempli du lexique mazdéen traditionnel, mais avec une mise en scène dramatique qui pousse à la limite l'audace de la profession de foi ésotérique.

martyrs (l'Imâm Hosayn). C'est pourquoi l'on a entendu de la bouche du Prophète, prince des Arabes et des Persans, ce *hadîth :* Ne tenez jamais de propos irrévérencieux contre Zoroastre, car Zoroastre fut en Iran un envoyé du Seigneur très aimant [524]. »

Ce long texte, énoncé comme leitmotiv, est alors commenté en une soixantaine de distiques. Nous n'avons pas ici à faire la critique historique de la tradition selon laquelle la princesse royale, fille de Yazdagard III, le dernier souverain sassanide de l'Iran, fut l'épouse du IIIe Imâm des shî'ites, l'Imâm Hosayn. Cette tradition appartient à la conscience shî'ite, à la conscience que le shî'isme iranien a de sa propre histoire et à la forme dans laquelle il l'exprime; nous avons donc à l'accepter comme telle, en phénoménologue, à voir et faire voir aussi bien ce qu'elle

524. Cf. *ibid.* notre introduction, pp. 35-36. Le *Kanz al-Asrâr* est alternativement intitulé *Jannat al-wisâl* (Le Paradis de l'union). Nous en avions pris connaissance, il y a une vingtaine d'années, à Téhéran, dans un manuscrit aimablement prêté par le Sayyed Mohammad Meshkât; depuis lors, M. Meshkât en a fait don, avec toute sa collection de manuscrits, à la Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran (cf. maintenant Cat. Dânesh-Pajûh, III, 4, pp. 2181 ss.). L'ensemble de l'œuvre se présente en deux forts volumes in-4° (25 × 17 cm), totalisant 1187 pages, le tout écrit en une écriture très fine, le texte étant disposé sur cinq colonnes par page à raison d'environ soixante lignes par page. L'ensemble de l'œuvre fut achevé en 1260/1844; la copie est datée de 1314/1895-96. Le long texte que nous citons ici, concernant Zoroastre comme prophète de la religion d'amour, se trouve au livre XII, p. 1091 (le *leitmotiv* et le *hadîth* sont écrits à l'encre rouge, suivant la règle adoptée par le copiste). Qui fut l'auteur de cette énorme rhapsodie ? Il ressort du prologue que ce fut un derviche du nom de « Ma'sûm 'Alî ». Cela ouvre le champ à plusieurs hypothèses sur lesquelles on ne peut se prononcer ici. On trouvera dans le catalogue de M. Dânesh-Pajûh (pp. 2178 ss. en note de la description des deux manuscrits de l'œuvre conservés dans la collection) l'*incipit* et l'*explicit* de chacun des douze livres. On pourrait croire qu'il n'y eut, à la même époque, qu'une seule œuvre aussi monumentale à s'intituler *Jannat al-wisâl*. Or il en existe une autre, attestant l'extraordinaire fécondité du soufisme shî'ite en Iran. Cet autre *Jannat al-wisâl* est une œuvre qui fut commencée par le grand soufi iranien bien connu, Nûr 'Alî-Shâh (ob. 1212/1797-1798); cf. le manuscrit décrit par M. Dânesh-Pajûh, *ibid.*, pp. 2182 ss. L'œuvre de Nûr 'Alî Shâh aurait dû comprendre huit livres (symbolisant *avec* les huit portes du paradis). Malheureusement Nûr 'Alî-Shâh mourut avant d'avoir achevé le livre III. Son successeur Rawnaq 'Alî-Shâh (ob. 1225/1810 ou 1230/1814-1815) acheva le livre III et composa les livres IV et V. A son tour Nezâm 'Alî Shâh Kermânî (ob. 1242/1826-1827) prit la suite et composa les livres VI et VII (cf. *Rayhânat* IV, n° 428, p. 247). D'après les *incipit* et les *explicit* de chacun des sept livres, donnés dans le catalogue (pp. 2184-2188), on doit conclure qu'il ne peut s'agir que de deux œuvres différentes. Une tâche urgente, aussi bien pour la connaissance du soufisme iranien que pour celle de la littérature persane en général, serait une analyse thématique comparée des deux immenses poèmes. Nous croyons savoir que M. Michel de Miras a entrepris ce lourd travail.

explique que ce qu'elle implique; et ce que cette tradition fait voir, c'est en tout cas un *événement* irrémissible de la conscience religieuse de l'Iran. La représentation de cet événement forme la clef de voûte qui garantit à cette conscience l'unité architecturale de l'univers spirituel iranien. On remarquera, à cette occasion, l'importance des personnages féminins dans les représentations shî'ites : Fâtima l'Éclatante est le lien entre le Prophète et les Douze Imâms; la princesse royale, fille de Yazdagard III, assure la continuité entre l'Iran zoroastrien et l'Iran shî'ite, autrement dit entre la religion d'amour symbolisée dans la flamme de l'autel du Feu, et la religion d'amour professée par l'affirmation de la *walâyat*. Quant au texte de la tradition rapportée et orchestrée par un soufi iranien du XIXe siècle, nous n'en pouvons, pour le moment, préciser la provenance; mais à coup sûr, elle eût recueilli l'adhésion du *shaykh al-Ishrâq*, tant son attestation vient corroborer la conviction avec laquelle il fit face lui-même au grand projet de sa vie. La longue « théorie » de mystiques iraniens en tête desquels apparaissent un Sanâ'î, un Sohrawardî, un 'Attâr, se prolonge jusqu'en la personne des soufis shî'ites du XIXe siècle. C'est pourquoi le témoignage de ces derniers nous apparaît comme clôturant au mieux les deux premiers livres du présent ouvrage, consacrés respectivement au shî'isme et au *shaykh al-Ishrâq*.

De celui-ci nous dirons pour finir que, si considérable soit-elle, son œuvre peut nous apparaître comme ayant été laissée inachevée, interrompue par son martyre en pleine jeunesse. Le livre de la « Théosophie orientale » est un très grand livre par son dessein; par son volume et son style c'est plutôt un compendium; l'auteur aurait certainement amplifié les lignes jetées en hâte sur le papier au cours de ses voyages, s'il en avait eu le temps. Telle quelle, l'œuvre n'en a pas moins marqué de son empreinte la pensée iranienne pendant huit siècles. Elle n'a cessé de vivre chez tous les *Ishrâqîyûn* dont l'Iran ou l'Inde furent la patrie terrienne. Mais ne nous y trompons pas; rien n'a jamais été facile pour eux en ce monde. Tous, même en la période safavide, eurent à subir des tracas. Ces membres de la « famille de l'*Ishrâq* » furent des solitaires, des ermites du cœur, des expatriés qui entendirent « l'appel du côté droit de la vallée, du fond d'un buisson » (28 : 30), l'appel du côté « oriental » qui s'élève au cœur du « Récit de l'exil », et qui pour « rappeler » de l'exil doit commencer par réveiller la conscience de l'exilé. Et c'est ce qu'il y a de plus difficile dans le tumulte de ce monde. Nous avons plus d'une fois cité l'invocation d'un psaume sohrawardien : « Délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière. » Elle fait écho à la foi de ceux qui

savent que « les Ténèbres n'ont point reçu la Lumière » (Jean 1 : 5), comme à la foi de ceux qui savent que le pur Islam des purs croyants « a commencé expatrié *(gharîb)* et redeviendra expatrié comme il était au commencement. Bienheureux ceux-là qui s'expatrient! » Cette célèbre sentence de l'Imâm Ja'fâr donne tout son sens au dévouement à la cause shî'ite qui dépasse tout horizon de ce monde; elle s'adresse à tous les « étrangers » qui osent le défi : s'exiler de l'exil. Elle s'adresse mieux qu'à tout autre à Salmân le Perse et à tous ceux qu'il typifie. A son tour le *shaykh al-Ishrâq* mérite, plus que tout autre, de guider la théorie des pèlerins venant en esprit à la tombe de Salmân le Perse pour y redire : « Que je vive et meure, ami fidèle, comme toi... qui n'as pas trahi [525]. »

525. Cette prière de pèlerin au sanctuaire de Salmân le Perse *(Pârsî)* ou le Pur *(Pâk)* figure dans Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, lithogr. Téhéran 1303, t. XXII, p. 299; le contexte donne d'autres très belles prières des pèlerins shî'ites à la tombe de Salmân.

TABLE

Livre II

SOHRAWARDI ET LES PLATONICIENS DE PERSE

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

EN ISLAM IRANIEN. *Aspects spirituels et philosophiques.*

Tome I : *Le Shî'isme duodécimain*, coll. Bibliothèque des Idées, 1971.

Tome III : *Les Fidèles d'amour — Shî'isme et soufisme*, coll. Bibliothèque des Idées, 1973.

Tome IV : *L'École d'Ispahan — L'École Shaykhie — Le Douzième Imâm*, coll. Bibliothèque des Idées, 1973.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE, I. *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës* (1198).

II. *In.* ENCYCLOPÉDIE DE LA PLÉIADE, *Histoire de la philosophie*, t. III, Gallimard, 1974.

Chez d'autres éditeurs :

AVICENNE ET LE RÉCIT VISIONNAIRE (Bibliothèque Iranienne, 4-5). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954.

L'IMAGINATION CRÉATRICE DANS LE SOUFISME D'IBN 'ARABÎ. 2e éd., Paris, Flammarion, 1976.

TRILOGIE ISMAÉLIENNE (Bibliothèque Iranienne, 9). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961.

TERRE CÉLESTE ET CORPS DE RÉSURRECTION : DE L'IRAN MAZDÉEN À L'IRAN SHÎ'ITE. Paris, Buchet-Chastel, 1961.

Mollâ Sadrâ Shîrâzî : *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, texte, introd. et trad. française (Bibliothèque Iranienne, 10). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964.

L'HOMME DE LUMIÈRE DANS LE SOUFISME IRANIEN. 2e éd., Paris, Librairie de Médicis, 1971.

SOHRAVARDI. L'ARCHANGE EMPOURPRÉ. Quinze traités mystiques traduits du persan et de l'arabe, présentés et commentés. (Documents spirituels, 14). Paris, Fayard, 1976.

PHILOSOPHIE IRANIENNE ET PHILOSOPHIE COMPARÉE. Téhéran, Académie Impériale Iranienne de philosophie. Diffuseur : Paris, Buchet-Chastel, 1978.

tel

Volumes parus

1. Jean-Paul Sartre : *L'être et le néant.*
2. François Jacob : *La logique du vivant.*
3. Georg Groddeck : *Le livre du Ça.*
4. Maurice Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la perception.*
5. Georges Mounin : *Les problèmes théoriques de la traduction.*
6. Jean Starobinski : *J.-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle.*
7. Émile Benveniste : *Problèmes de linguistique générale, I.*
8. Raymond Aron : *Les étapes de la pensée sociologique.*
9. Michel Foucault : *Histoire de la folie à l'âge classique.*
10. H.-F. Peters : *Ma sœur, mon épouse.*
11. Lucien Goldmann : *Le Dieu caché.*
12. Jean Baudrillard : *Pour une critique de l'économie politique du signe.*
13. Marthe Robert : *Roman des origines et origines du roman*
14. Erich Auerbach : *Mimésis.*
15. Georges Friedmann : *La puissance et la sagesse.*
16. Bruno Bettelheim : *Les blessures symboliques.*
17. Robert van Gulik : *La vie sexuelle dans la Chine ancienne.*
18. E. M. Cioran : *Précis de décomposition.*
19. Emmanuel Le Roy Ladurie : *Le territoire de l'historien.*
20. Alfred Métraux : *Le vaudou haïtien.*
21. Bernard Groethuysen : *Origines de l'esprit bourgeois en France.*
22. Marc Soriano : *Les contes de Perrault.*
23. Georges Bataille : *L'expérience intérieure.*
24. Georges Duby : *Guerriers et paysans.*
25. Melanie Klein : *Envie et gratitude.*
26. Robert Antelme : *L'espèce humaine.*
27. Thorstein Veblen : *Théorie de la classe de loisir.*
28. Yvon Belaval : *Leibniz, critique de Descartes.*
29. Karl Jaspers : *Nietzsche.*
30. Géza Róheim : *Psychanalyse et anthropologie.*

31. Oscar Lewis : *Les enfants de Sanchez.*
32. Ronald Syme : *La révolution romaine.*
33. Jean Baudrillard : *Le système des objets.*
34. Gilberto Freyre : *Maîtres et esclaves.*
35. Verrier Elwin : *Maisons des jeunes chez les Muria.*
36. Maurice Merleau-Ponty : *Le visible et l'invisible.*
37. Guy Rosolato : *Essais sur le symbolique.*
38. Jürgen Habermas : *Connaissance et intérêt.*
39. Louis Dumont : *Homo hierarchicus.*
40. D. W. Winnicott : *La consultation thérapeutique et l'enfant.*
41. Sören Kierkegaard : *Étapes sur le chemin de la vie.*
42. Theodor W. Adorno : *Philosophie de la nouvelle musique.*
43. Claude Lefort : *Éléments d'une critique de la bureaucratie.*
44. Mircea Eliade : *Images et symboles.*
45. Alexandre Kojève : *Introduction à la lecture de Hegel.*
46. Alfred Métraux : *L'île de Pâques.*
47. Émile Benveniste : *Problèmes de linguistique générale, II.*
48. Bernard Groethuysen : *Anthropologie philosophique.*
49. Martin Heidegger : *Introduction à la métaphysique.*
50. Ernest Jones : *Hamlet et Œdipe.*
51. R. D. Laing : *Soi et les autres.*
52. Martin Heidegger : *Essais et conférences.*
53. Paul Schilder : *L'image du corps.*
54. Leo Spitzer : *Études de style.*
55. Martin Heidegger : *Acheminement vers la parole.*
56. Ludwig Binswanger : *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne (Discours, parcours et Freud).*
57. Alexandre Koyré : *Études d'histoire de la pensée philosophique.*
58. Raymond Aron : *Introduction à la philosophie de l'histoire.*
59. Alexander Mitscherlich : *Vers la société sans pères.*
60. Karl Löwith : *De Hegel à Nietzsche.*
61. Martin Heidegger : *Kant et le problème de la métaphysique.*
62. Anton Ehrenzweig : *L'ordre caché de l'art.*
63. Sami-Ali : *L'espace imaginaire.*
64. Serge Doubrovsky : *Corneille et la dialectique du héros.*
65. Max Schur : *La mort dans la vie de Freud.*
66. Émile Dermenghem : *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin.*
67. Bernard Groethuysen : *Philosophie de la Révolution française,* précédé de *Montesquieu.*

68. Georges Poulet : *L'espace proustien.*
69. Serge Viderman : *La construction de l'espace analytique.*
70. Mikhaïl Bakhtine : *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance.*
71. Maurice Merleau-Ponty : *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960).*
72. Albert Thibaudet : *Gustave Flaubert.*
73. Leo Strauss : *De la tyrannie.*
74. Alain : *Système des beaux-arts.*
75. Jean-Paul Sartre : *L'Idiot de la famille, I.*
76. Jean-Paul Sartre : *L'Idiot de la famille, II.*
77. Jean-Paul Sartre : *L'Idiot de la famille, III.*
78. Kurt Goldstein : *La structure de l'organisme.*
79. Martin Heidegger : *Le principe de raison.*
80. Georges Devereux : *Essais d'ethnopsychiatrie générale.*
81. J.-B. Pontalis : *Entre le rêve et la douleur.*
82. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno : *La dialectique de la Raison.*
83. Robert Klein : *La forme et l'intelligible.*
84. Michel de M'Uzan : *De l'art à la mort.*
85. Sören Kierkegaard : *Ou bien... Ou bien...*
86. Alfred Einstein : *La musique romantique.*
87. Hugo Friedrich : *Montaigne.*
88. Albert Soboul : *La Révolution française.*
89. Ludwig Wittgenstein : *Remarques philosophiques.*
90. Alain : *Les Dieux* suivi de *Mythes et Fables* et de *Préliminaires à la Mythologie.*
91. Hermann Broch : *Création littéraire et connaissance.*
92. Alexandre Koyré : *Études d'histoire de la pensée scientifique.*
93. Hannah Arendt : *Essai sur la Révolution.*
94. Edmund Husserl : *Idées directrices pour une phénoménologie.*
95. Maurice Leenhardt : *Do Kamo.*
96. Elias Canetti : *Masse et puissance.*
97. René Leibowitz : *Le compositeur et son double (Essais sur l'interprétation musicale).*
98. Jean-Yves Tadié : *Proust et le roman.*
99. E. M. Cioran : *La tentation d'exister.*
100. Martin Heidegger : *Chemins qui ne mènent nulle part.*
101. Lucien Goldmann : *Pour une sociologie du roman.*
102. Georges Bataille : *Théorie de la religion.*
103. Claude Lefort : *Le travail de l'œuvre : Machiavel.*

104. Denise Paulme : *La mère dévorante.*
105. Martin Buber : *Judaïsme.*
106. Alain : *Spinoza.*
107. Françoise Collin : *Maurice Blanchot et la question de l'écriture.*
108. Félicien Marceau : *Balzac et son monde.*
109. Ludwig Wittgenstein : *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques.*
110. Michel Deguy : *La machine matrimoniale ou Marivaux.*
111. Jean-Paul Sartre : *Questions de méthode.*
112. Hannah Arendt : *Vies politiques.*
113. Régis Debray : *Critique de la Raison politique ou L'inconscient religieux.*
114. Jürgen Habermas : *Profils philosophiques et politiques.*
115. Michel de Certeau : *La Fable mystique.*
116. Léonard de Vinci : *Les Carnets, 1.*
117. Léonard de Vinci : *Les Carnets, 2.*
118. Richard Ellmann : *James Joyce, 1.*
119. Richard Ellmann : *James Joyce, 2.*
120. Mikhaïl Bakhtine : *Esthétique et théorie du roman.*
121. Ludwig Wittgenstein : *De la certitude.*
122. Henri Fluchère : *Shakespeare, dramaturge élisabéthain.*
123. Rémy Stricker : *Mozart et ses opéras.*
124. Pierre Boulez : *Penser la musique aujourd'hui.*
125. Michel Leiris : *L'Afrique fantôme.*
126. Maître Eckhart : *Œuvres (Sermons-Traités).*
127. Werner Jaeger : *Paideia (La formation de l'homme grec).*
128. Maud Mannoni : *Le premier rendez-vous avec le psychanalyste.*
129. Alexandre Koyré : *Du monde clos à l'univers infini.*
130. Johan Huizinga : *Homo ludens (Essai sur la fonction sociale du jeu).*
131. Descartes : *Les Passions de l'âme* (précédé de *La Pathétique cartésienne* par Jean-Maurice Monnoyer).
132. Pierre Francastel : *Art et technique aux XIXe et XXe siècles.*
133. Michel Leiris : *Cinq études d'ethnologie.*
134. André Scobeltzine : *L'art féodal et son enjeu social.*
135. Ludwig Wittgenstein : *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (suivi de *Ludwig Wittgenstein* par Norman Malcolm).
136. Yves Battistini : *Trois présocratiques (Héraclite, Parménide, Empédocle)* (précédé de *Héraclite d'Éphèse* par René Char)

137. Étienne Balazs : *La bureaucratie céleste (Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle).*
138. Gaëtan Picon : *Panorama de la nouvelle littérature française.*
139. Martin Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose?*
140. Claude Nicolet : *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine.*
141. Bertrand Russell : *Histoire de mes idées philosophiques.*
142. Jamel Eddine Bencheikh : *Poétique arabe (Essai sur les voies d'une création).*
143. John Kenneth Galbraith : *Le nouvel État industriel (Essai sur le système économique américain).*
144. Georg Lukács : *La théorie du roman.*
145. Bronislaw Malinowski : *Les Argonautes du Pacifique occidental.*
146. Erwin Panofsky : *Idea (Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art).*
147. Jean Fourastié : *Le grand espoir du XXe siècle.*
148. Hegel : *Principes de la philosophie du droit.*
149. Sören Kierkegaard : *Post-scriptum aux Miettes philosophiques.*
150. Roger de Piles : *Cours de peinture par principes.*
151. Edmund Husserl : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.*
152. Pierre Francastel : *Études de sociologie de l'art.*
153. Gustav E. von Grunebaum : *L'identité culturelle de l'Islam.*
154. Eugenio Garin : *Moyen Âge et Renaissance.*
155. Meyer Schapiro : *Style, artiste et société.*
156. Martin Heidegger : *Questions I et II.*
157. G. W. F. Hegel : *Correspondance I, 1785-1812.*
158. G. W. F. Hegel : *Correspondance II, 1813-1822.*
159. Ernst Jünger : *L'État universel* suivi de *La mobilisation totale.*
160. G. W. F. Hegel : *Correspondance III, 1823-1831.*
161. Jürgen Habermas : *La technique et la science comme « idéologie ».*
162. Pierre-André Taguieff : *La force du préjugé.*
163. Yvon Belaval : *Les philosophes et leur langage.*
164. Sören Kierkegaard : *Miettes philosophiques — Le concept de l'angoisse — Traité du désespoir.*
165. Raymond Lœwy : *La laideur se vend mal.*
166. Michel Foucault : *Les mots et les choses.*

167. Lucrèce : *De la nature.*
168. Elie Halévy : *L'ère des tyrannies.*
169. Hans Robert Jauss : *Pour une esthétique de la réception.*
170. Gilbert Rouget : *La musique et la transe.*
171. Jean-Paul Sartre : *Situations philosophiques.*
172. Martin Heidegger : *Questions III et IV.*
173. Bernard Lewis : *Comment l'Islam a découvert l'Europe.*
174. Émile Zola : *Écrits sur l'art.*
175. Alfred Einstein : *Mozart.*
176. Yosef Hayim Yerushalmi : *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive.*
177. Jacques Drillon : *Traité de la ponctuation française.*
178. Francis Bacon : *Du progrès et de la promotion des savoirs.*
179. Michel Henry : *Marx I. (Une philosophie de la réalité).*
180. Michel Henry : *Marx II. (Une philosophie de l'économie).*
181. Jacques Le Goff : *Pour un autre Moyen Âge (Temps, travail et culture en Occident : 18 essais).*
182. Karl Reinhardt : *Eschyle (Euripide).*
183. Sigmund Freud : *Correspondance avec le pasteur Pfister, 1909-1939.*
184. Benedetto Croce : *Essais d'esthétique.*
185. Maurice Pinguet : *La mort volontaire au Japon.*
186. Octave Nadal : *Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille.*

2-07-072405-0. / Imprimé en France.